ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Сборник научных трудов

Элиста
2007

Федеральное агентство по образованию

Государственное образовательное учреждение высшего
профессионального образования
«Калмыцкий государственный университет»

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Сборник научных трудов

Элиста 2007

ББК Т521(=63)+Т521(=64)
П 781

П 781 **Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов** [Текст]: сб. науч. тр. / КалмГУ; отв. ред. Э.П. Бакаева. – Элиста: Изд-во КГУ, 2007. – 177 с.

ISBN 978-5-91458-011-4

В статьях сборника исследуются проблемы этногенеза различных этнических групп алтайской семьи народов, специфических характеристик их культуры, различных взаимовлияний.

Издание предназначено для этнологов, историков и всех, интересующихся проблемами происхождения и этнической культуры монголоязычных и тюркоязычных народов.

ISBN 978-5-91458-011-4

СОДЕРЖАНИЕ

Б.Б. Дашибалов

О СТАНОВЛЕНИИ МОНГОЛЬСКОГО КОЧЕВНИЧЕСТВА

Исследование выполнено при поддержке РФФИ, грант № 06-06-80192

Имя «монголы» объединяет около двадцати монголоязычных народов, которые образуют этнические общности различные в хозяйственном, культурном и религиозном отношении, но связанные одной языковой основой, в большинстве случаев общим самоназванием и сознанием единого родства (Викторова, 1980: 16-21). Этноним «монгол» получил распространение в эпоху Чингис-хана, а начинает упоминаться в китайских летописях династии Тан (618-908 гг.) среди племен шивей (Лигети, 1955. С. 138; Кычанов, 1980. С. 136). Проживали шивэйские (мэн-у, мэн-ва) монголы на Дальнем Востоке, были оседлыми земледельцами («обрабатывают землю») и разводили свиней («их откармливают и поедают»). В конце Х- начале XI в. они начали расселяться по степям нынешней Монголии (Кызласов, 1975; Кычанов, 1980; Шавкунов, Васильев, 1989; Вайнштейн, 1991. С. 287; Нестеров, 1998.С. 14-20). В ряде исследований подвергается сомнению монголоязычность мэнгу, а вопрос о переходе к кочевничеству в столь позднее время, собственно носителей имени «монгол», является дискуссионным (Медведев, 1984; Билэгт, 2003).

В данной статье рассмотрим проблему становления кочевничества древних монголов. Имеются в виду монголоязычные народы, которые не назывались монголами, но говорили на языке, названном по имени средневекового этноса. Чтобы была ясность в понимании, о каком периоде и каких монголоязычных этносах говорится, следует обозначить этапы и определения наименований в этнической истории монголов.

Самый древнейший период монгольской истории, где закладывались основы народа и языка, можно определить как **протомонгольский**. Следующий этап соотносится уже с именем **древних монголов**, в основном это историческое время, связанное с именем дунху. Начиная с разделения дунху на сяньби и ухуань (III в.до н.э.) и включая в этот список собственно средневековых монголов «амурского периода» – это время **ранних монголов**. Соответственно, с эпохи Чингис-хана и до сего дня – история **современного монгольского народа**.

Каждый этап монгольской истории отличается своими особенностями, характерными чертами хозяйства, языковыми и этническими контактами, повлиявшими на культуро- и этногенез данного периода, вместе с тем, на всем протяжении монгольской истории сохраняются «родовые» черты, сложившиеся в начальной фазе генезиса народа. Территория расселения монголов охватывает обширные пространства Евразии, причем миграции осуществлялись в разное

время, разными носителями монгольского языка, с разными наименованиями, отражающими тот или иной период истории этноса. Соответственно, можно реконструировать этапы монгольской истории по реликтам, сохранившимся в культуре и языке этих мигрантов.

Одним из наиболее ранних этносов, упоминаемых в китайских источниках и связываемых с древними монголами, являются дунху. Это имя становится известным в Китае, очевидно, ещё в эпоху Чуньцю (722-481 гг.до н.э.). Расселяются дунху севернее царства Янь. Вероятно, дунху занимали центральную и восточную части провинции Хэбэй, южные части провинции Ляонин и юго-восток Внутренней Монголии (Викторова, 1958. С. 45; Комиссаров, 1988. С. 85-88). Следовательно, восточные границы расселения дунху захватывали Ляодун и побережье Желтого моря, а их западные земли простирались в степи Внутренней Монголии.

В китайских источниках о хозяйстве и быте народов дунху чаще всего упоминается, что они «пасут скот, отыскивая места с хорошей водой и травой. Для жилья не имеют постоянного места». Данное выражение верно для степных дунху, но эту характеристику нельзя распространять на всех дунху, например, на тех, которые жили на побережье моря или же занимались земледелием на юге Маньчжурии. Перечислим народы, которые, по мнению древних авторов, имеют своими предками дунху: ухуани, сяньби, цифу, туфа, мужуны, шивей, кидани, туюйхуни, жужани. История этих народов охватывает почти все первое тысячелетие. Исходной территорией их обитания были древние земли дунху, прилегающие к Желтому морю. Расселяясь, они на севере доходили до таежных областей Байкала и Якутии, на юге освоили Тибетское предгорье, на северо-востоке заняли Амурские низменности, на западе вклинились в обжитые долины Семиречья. Если согласиться с мнением, что авары – это европейское имя жужаней, то, можно говорить о дунхусской линии и в Паннонии. Все эти потомки дунху жили в разных географических условиях и, сообразуясь природе края, развивали соответствующие ландшафту типы хозяйства.

Надо сказать, что китайские летописи говорят не только о кочевых традициях дунху. Они свидетельствуют, что многие народы группы дунху сочетали и элементы оседлости. Пожалуй, нет таких данных только у жужаней, живших в степях «обширной пустыни», где единственным способом существования является лишь кочевое скотоводство. А если говорить о других народах дунхусского круга, то видно, что, например, земледелию уделялось достаточное внимание. «Земли ухуаней благоприятны для выращивания проса и растения дунцян». О хозяйстве и быте шивэй пишется, что у них «очень много щетинника, пшеницы и проса». Кумоси «хорошо знали, как пахать землю и сеять злаки. Каждый год они арендовали у пограничного населения пустующие земли и засевали их просом. Осенью, когда хлеба созревали, они являлись для уборки

урожая. Зерно хранили в ямах у подножия гор, причем никто из посторонних не знал, где эти ямы находятся. При приготовлении пищи они используют глиняные треножники с плоским дном, из пшена варят кашу, разбавляют ее холодной водой и пьют» (Таскин, 1984. С. 64, 135,153).

Следовательно, земледелие не являлось чуждым для ранних монголов. Летописи, что очень важно, свидетельствуют, что в своей политике дунху (монголы) осознавали важную роль земледелия. Например, о правителях туфа говорится: «он занялся земледелием и разведением тутового дерева», или о том, что чиновники получают натуральное довольствие в размере 2 тыс. даней зерна в год. У туфа существовала государственная должность – великий управитель сельским хозяйством, была и государственная политика, и когда выдавались неурожайные годы, то власти закупали зерно для помощи бедствующим и тем самым успокаивали кочевья (Таскин, 1984. С. 111,115,116).

На оседлость ранних монголов указывают такие дополнительные факты. Шивэй «питаются свининой и рыбой, разводят крупный рогатый скот и лошадей, но по обычаю не имеют овец, из свиных шкур делают циновки, а одежду – из рыбьих кож». О некоторых дунху говорится, что они живут селениями и даже в городах, а также строят укрепленные крепости и столицы. Китайский историк Вэй Чжэн сообщает интересные подробности о рыболовстве шивэй: «Долбят лед, погружаются в воду и добывают сетями рыбу и черепах». О знании моря и морских обитателей, косвенным образом, свидетельствует и выражение представителя сяньбийской знати: «Огромный кит может передвигаться только в беспредельном море» (Таскин, 1984. С. 111, 117, 121,135; Думан, 1968. С. 61-63).

На территории, где исследователи размещают летописных дунху, изучена археологическая культура эпохи поздней бронзы. Это культура верхнего слоя Сяцзядянь, её памятники расположены на северо-востоке Китая в провинциях Хэбэй, Ляонин и прилегающих районах Внутренней Монголии. Культура эта оседлая с долговременными поселениями и жилищами земляночного типа, отмечены также следы наземных сооружений. В хозяйстве преобладало зерновое земледелие, разведение свиней, собак, а также крупного рогатого скота и лошадей. Археологические находки характеризуются такими специфическими сосудами, связанными с земледельческим типом хозяйства, как триподы. Китайские археологи, в частности, Цзинь Фэньи, соотносят культуру верхнего слоя Сяцзядянь с монголами дунху. Эту точку зрения поддерживает и российский исследователь этой культуры С.А. Комиссаров (Комиссаров, 1988. С. 87, 88).

Свидетельства китайских летописей, дополненные археологическими данными, показывают наличие у монголов прочной оседлости с земледелием, развитого свиноводства, в свою очередь, тесно связанного с зерновым хозяйством и, возможно, разведение риса (Ларичев, 1959. С. 66,68).

Нельзя сказать, что наличие в культуре монголов оседлости и земледелия не осталось не замеченным исследователями. Б.Я. Владимирцов отмечал, в письменных источниках имеются указания на то, что «в некоторых местах древние монголы жили оседло и занимались земледелием и рыболовством» и, этот вопрос недостаточно исследован (Владимирцов, 1934. С. 44,45). Эту мысль высказывал Г.Н. Румянцев, который писал, что даже среди современных халха-монголов, типичных кочевников, некоторая часть жила оседло и занималась земледелием. Если же рассматривать киданей, то у них земледелие было развито в более широких масштабах (Румянцев, 1962. С. 131). Важное значение для нашей темы имеют работы В.С. Старикова, долгое время проживавшего в Маньчжурии. Его исследования показали древние истоки монгольского земледелия в этом регионе. Им высказана идея о монголо-маньчжуро-корейском центре земледелия и указано, что земледелие маньчжуров связано с монголами (Стариков, 1967. С. 104,105,166). Надо сказать, и Н.В. Кюнер писал также о независимом от Китая очаге плужного земледелия монголов и маньчжуров, включавшем Южную Монголию и Ляодун (цит. по: Викторова, 1980. С. 132,185). Работы А.П. Окладникова показали истоки становления земледелия за Байкалом и в Монголии (Окладников, 2002).

Л.Л. Викторова писала об очень раннем, независимом от Китая, знакомстве предков монголов и тюрков с культурой риса, а так как рис относится к южным зерновым культурам, то, указывала исследовательница, надо полагать, что часть монгольских народов сформировалась южнее ныне заселенной территории (Викторова, 1980. С. 133, 192).

Исследователи обратили внимание и на наличие у монголов реликтов морской культуры. Н.Л. Жуковская отметила знакомство монголов с катамараном, типично морским видом водного транспорта. Исследовательница писала: «Океан – громадная и беспокойная водная стихия, и понятно, что катамараны там нужны. Но зачем они в Центральной Азии…» (Жуковская, 1990. С. 77). Катамараны знали кидане: «Когда нужно переправить телеги, то употребляют квадратные лодки или три лодки, соединенные вместе» (Лун-ли, 1979. С. 342). И сегодня в Монголии для переправы через реку легковой машины используют три лодки, соединенные вместе (признательны за данное сообщение О. Отгонбаатару). Отметим, что катамараны – характерная особенность тихоокеанского островного мира (Беллвуд, 1989. С. 324-326). Очевидно, не случайно море – статистически частый объект географического пространства в бурятском фольклоре (Скрынникова, 2003. С. 71).

Одним из важных источников для понимания древней монгольской истории служит язык, который является одним из основных этнических определителей. В XVIII веке учеными была отмечена общность большого круга языков, получившая название алтайской семьи и представленная тюркскими, монгольскими и тунгусо-маньчжурскими языками. Затем Е.Д. Поливанов и Г. Рам-

стедт на основании лексических и грамматических схождений включили в состав алтайской группы корейский и японский языки. Последующие исследования выявили некоторые принципиальные расхождения в лексике тюркских и монгольских языков. В частности, не сходились основополагающие слова, уходящие в древность, например, числительные. Тем не менее, ученые не подвергли сомнению существование единой алтайской общности.

Применение лексикостатистических методов привело Дж. Клоусона к отрицательному выводу, который был сформулирован категорично: «"алтайская" теория неправомерна» (Клоусон, 1969. С. 41). К критикам алтайской теории примкнул А.М. Щербак. Его исследования показали разницу в формировании лексики монголов и тюрков. Весь основной словарный запас, связанный со степной жизнью, заимствован монголами из тюркского языка, собственно монгольская лексика связана с обитанием в лесах (Щербак, 1966). Вместе с тем, выявилось направление поисков монголо-тунгусо-маньчжурских связей. В.И. Рассадин сделал важные выводы, что монгольские племена жили компактно, «причем, где то по соседству и в тесном контакте с тунгусо-маньчжурскими племенами», и что свиноводство монголов имеет независимое развитие (Рассадин, 1984. С. 71, 76; Дашибалов, 2004).

Можно говорить о нескольких тенденциях, характеризующих сегодняшнее состояние алтайской проблемы. Намечена линия исследований, объясняющих тюрко-монгольскую близость не древним родством языков, а историческими контактами, вместе с тем монгольский язык все более сопоставляется с тунгусо-маньчжурскими языками. О работах, показывающих общие корни монгольского языка с корейским и японским языками, уже говорилось. Выявляются связи монгольского и нивхского языка, особенно важно, что сопоставимы числительные (Панфилов, 1973. С. 3-12). Новые работы говорят о близости монгольского и австроазиатских, австронезийских языков (Солнцева, Солнцев, 2000). Если посмотреть на эти лингвистические выводы пространственно, географически, то монгольский язык начинает все больше сближаться с языками народов, близких к Тихому океану.

Специальное исследование географической терминологии в алтайских языках проделала Л.В. Дмитриева. Она сопоставила между собой основные географические термины и понятия, обозначающие явления природы, так как основная их часть относится к древнейшим эпохам в истории этих языков. Эта работа подтвердила ранее высказанные заключения о степной прародине тюрков, ботаническая лексика которых также связалась с данным наблюдением. Принципиально важный вывод был сделан по монгольским языкам: «Этот перечень подтверждает, что древние монголы жили там, где были горы и отдельные скалы с горными проходами и перевалами, но в тоже время там была степь с лощинами, песчаные места и **соприкасалось это все с морем** (выделено нами – Б.Д.)» (Дмитриева, 1984. С. 173).

Остановимся еще на одном значимом заключении, полученном лингвистами. Изучение лексики монгольских языков выявило связь древних монголов с оседлой культурой. Важно при этом, что речь идет не об отдельных словах, а о целых группах терминов, относящихся к земледельческому хозяйству. А. Рона-Таш писал: «сейчас является совершенно ясным, что древние монголы были хорошо знакомы с земледелием» (Рона-Таш, 1979. С. 248). Истоки монгольского земледелия исследователь уводил или в эпоху алтайского языка основы или же предполагал этап совместного земледельческого сожития монголов и тюрков. Вместе с тем, исследователь не исключал возможность самостоятельного развития монгольского земледелия и скотоводства, независимо от тюрок (Рона-Таш, 1979. С. 247-249).

Интерес вызывает наличие в монгольском языке собственных терминов названия риса. В современном монгольском языке есть два обозначения риса тутрага и цагаан будаа. Обозначение цагаан будаа позднее, оно употребляется для обдирного риса, рисовой крупы (дословно значит «белое просо»). Слово имеется в древнетюркских текстах, известно оно и у современных тюркских народов. По мнению Л Лигети, это очень раннее заимствование из монгольского языка (по: Щербак, 1997. С. 160). Сам А.М. Щербак, с одной стороны, говорит о невозможности этого, так как монголы не были знакомы с культурой риса и вообще не знали земледелия, но, в дальнейшем, он не исключает возможности заимствования термина tuturgan – рис из монгольского языка (Щербак, 1997. С.159,160, 182).

Отметим, что единства взглядов по решению алтайской проблемы ещё не выработано. Работы языковедов позволяют нам сфокусировать внимание на ряде традиций в культуре монголов не характерных для современного этноса, но, возможно, имевших место в культуре древних монголов. По материалам языка к этим палеоэтнографическим явлениям следует отнести:

– оседлость древних монголов;

– самостоятельное земледелие и знакомство с рисоводством;

– развитое свиноводство;

– проживание с выходом на морское побережье;

– связь с тунгусо-маньчжурами, корейцами и другими народами тихоокеанского побережья.

По исследованиям лингвистов, эти историко-этнографические характеристики хозяйства и культуры древних монголов вызывают большой интерес. Становится очевидным, что они коррелируются с фактами, установленными по другим источникам – археологическим, этнографическим и письменным. Весь вышеизложенный материал позволяет говорить о том, что древние этапы культурогенеза монголов были связаны с оседлыми земледельческими культурами восточноазиатского типа.

Встает очень важный вопрос перехода древних монголов к кочевничеству. Проблема эта очень сложная, и ещё предстоит большая работа по выяснению истоков монгольского и в целом центральноазиатского номадизма.

Наиболее ранним скотоводческим населением Центральной Азии являются создатели афанасьевской культуры. В памятниках этой культуры отмечены кости домашней лошади (Нестеров, 1990. С. 106). Афанасьевские могильники Монголии содержали захоронения людей европеоидного типа, а их этнокультурные связи были ориентированы на запад. В это же время, эпоху бронзового века, в Западной Монголии получают распространение рисунки колесниц. Ближайшими аналогиями монгольским изображениям являются петроглифы Алтая, Тувы, Казахстана и Памира. Колесница как средство ведения войны возникла в степной зоне Евразии у арийских племен. На Южном Урале (Аркаим, Синташта), Казахстан (Петровка), Синьцзян (оазис Упу) найдены захоронения с повозками однотипными с ранними колесницами (Чуев, 1999. С. 27). П.М. Кожин, изучивший китайские материалы с колесницами, пришел к выводу, что в Китай колесницы попали, вероятнее всего, по степному коридору евразийских степей. Колесницы являются свидетельствами движения населения от Закавказья и Месопотамии и до Китая и Индии, указывают на связи западномонгольского населения со странами Ближнего Востока. И связи эти имели не случайный характер (Новгородова, 1989. С. 158).

Эпоха конца II- I тыс. до нашей эры в Западной и Центральной Монголии представлена культурой курганов херексуров и оленных камней, которая также соотносится с европеоидным населением западного происхождения. Н.Н. Мамонова писала: «антропологический тип населения западных и восточных областей Монголии в эпоху неолита, энеолита и в скифское время резко отличался друг от друга. На востоке расселялись племена, принадлежавшие к монголоидной расе, на западе – европеоидной» (1979. С. 207).

Многими авторами поддерживается мнение, что кочевничество пришло в Центральную Азию с индоевропейскими культурами. «Эстафета кочевого скотоводства прокатилась по Евразии с запада на восток с конца II тысячелетия до н.э. по I тысячелетие нашей эры» (Еремеев, 1990. С. 134). В этой же работе этногенез тюрков и формирование их культуры связываются с иранцами. Анализ лексики говорит о том, что большое число скотоводческих терминов заимствовано тюрками из индоевропейских языков, в основном иранских (Еремеев, 1990. С. 129).

Литература

Беллвуд П. Покорение человеком Тихого океана. М.,1986.
Билэгт Л. Шивэйцы и монголы // Угсаатан судлал. T.XV. Улаан-Баатар, 2003.
Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Викторова Л.Л. К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке в IV в. до н.э. – XII в.н.э. //Ученые записки ЛГУ, 1958.Серия востоковедных наук. Вып.7.

Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.

Дашибалов Б.Б. О дальневосточных традициях в культуре бурят и монголов // Вестник ДВО РАН. 2004. №2.

Дмитриева Л.В. Этимологии географических апеллятивов в тюркских и других алтайских языках//Алтайские этимологии. Л., 1984.

Думан Л.И. Общественный строй сяньби и тоба III-IV вв.н.э.// Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968.

Еремеев Д.Е. «Тюрк» – этноним иранского происхождения?// Советская этнография. 1990. №3.

Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990.

Ивашина Л.Г. Предпосылки к зарождению производящих отраслей хозяйства в эпоху позднего неолита – ранней бронзы (на материале археологических памятников Бурятии) // 100 лет гуннской археологии. Часть II. Улан-Удэ, 1996.

Исида Эйитиро. Путь небесных коней (Заметки по поводу генеалогии древнекитайской культуры) // Мать Момотаро: Исследование некоторых аспектов истории культуры. СПб., 1998.

Клоусон Д. Лексикостатистическая оценка алтайской теории //Вопросы языкознания. 1969. №5.

Комиссаров С.А. Комплекс вооружения древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. Новосибирск, 1988.

Кызласов Л.Р. Ранние монголы (к проблеме истоков средневековой культуры) // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.

Кычанов Е.И. Монголы в VI- первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980.

Ларичев В.Е. О происхождении культуры плиточных могил Забайкалья // Археологический сборник. Вып I. Улан-Удэ, 1959.

Лигети Л. [Рец. на:] Г.Д.Санжеев. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т.1 // Вопросы языкознания . 1955. № 5.

Лун-ли Е. История государства киданей. М., 1979.

Мамонова Н.Н. Древнее население Монголии по данным палеоантропологии // III Международный конгресс монголоведов. Том III. Улаан-Баатар, 1979.

Медведев В.Е. К вопросу о средневековой народности мэнгу // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1984.

Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.

Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1998.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия. М., 1989.

Окладников А.П. Из области духовной культуры неолитических племен долины Керулена: ритуальные захоронения остатков животных // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.

Окладников А.П. О начале земледелия за Байкалом и в Монголии // Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск, 2002.

Панфилов В.З. Нивхско-алтайские языковые связи // Вопросы языкознания. 1973. №5.

Рассадин В.И. Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984.

Рона-Таш А. Монголо-венгерские параллели и исторический фон монголо-тюркских связей // III Международный конгресс монголоведов. Том III. Улаан-Баатар, 1979.

Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.

Скрынникова Т.Д. Символическое сакральное пространство бурятского фольклора // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2003.

Солнцева Н.В., Солнцев В.М. Гипотеза о древнейшем родстве алтайских языков с некоторыми языками Юго-Восточной Азии // Владимирцовские чтения IV. М., 2000.

Стариков В.С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967.

Таскин В.С. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М., 1984.

Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003.

Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Алматы, 2002.

Цалкин В.И. Древнейшие домашние животные Восточной Европы. М., 1970.

Цыбиктаров А.Д. Центральная Азия на заре бронзового века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. №3.

Чуев Н.И. Военная мысль в древнем Китае. М., 1999.

Шавкунов Э.В., Васильев Ю.М.. Покровская культура: проблема датировки и этнической интерпретации // Материалы по средневековой археологии Дальнего Востока и Забайкалья. Владивосток, 1989.

Щербак А.М. О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // Вопросы языкознания. 1966. № 3.

Щербак А.М. Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII-XIV вв.). СПб., 1997.

СЭГЭНУТЫ-ОЛЁТЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 05-06-80-102
и гранта РГНФ № 06-01-91821 a/g

В этнологической науке этногенез дефинируется как сложный многокомпонентный процесс, в котором могут быть задействованы «предковые» этнические группы, различающиеся по генезису, языку, культуре и т.д. В реконструируемой структуре этногенетического процесса тот или иной компонент определяется как *субстрат, суперстрат* или *адстрат*.

Обобщая исследования в области этногенеза и этнической истории бурят, можно заключить, что основными компонентами в процессе формирования бурятских племен-этникосов были, с одной стороны, средневековые тюркоязычные группы, с другой – монголоязычные, которые для тех или иных племен являются субстратом или суперстратом, а также тунгусские и, возможно, самодийские компоненты[1]. Основываясь на последних исследованиях в области этнической истории бурят, где констатируется наличие, а в ряде работ даже подчеркивается преобладание тюркского компонента, можно выстроить следующие схемы этногенеза бурятских племен. Для эхиритов, булагатов и хонгодоров (предбайкальские буряты) – тюркский субстрат, монгольский суперстрат, тунгусский и самодийский адстрат; для хоринцев (забайкальские буряты), наоборот, этноисторическая схема была иная – монгольский субстрат, тюркский

---

[1] «Многокомпонентный» характер этногенеза бурят обусловил и «многокомпонентность» этнической структуры бурятского этноса. Основными компонентами, из которых слагается современная структура этноса, являются бурятские «племена» или, по определению бурятского этнографа Т.М. Михайлова (Михайлов, 1987. С. 159), племена-этникосы – хори//хоринцы, булагаты (*булгад*), эхириты (*эхирид*), хонгодоры (*хонгоодор*). Именно они выступают этническими составляющими двух территориальных макрогрупп этноса – западной (Предбайкалье) и восточной (Забайкалье). Основу «восточной» группы (забайкальские буряты) составляют хоринцы и выходцы из Предбайкалья, преимущественно эхириты, переселившиеся в Забайкалье – в долину Селенги и Баргузина в XVII–XVIII вв. Ведущими племенными компонентами «западных» (предбайкальских) бурят выступают булагаты, предбайкальские эхириты и хонгодоры. По таксономии с ними сближаются так называемые «селенгинские» буряты – территориально-родовая группа смешанного происхождения, основу которых в кон. XVII–XVIII вв. составили эхирит-булагатские роды, переселившиеся из Предбайкалья, и этникосные группы, мигрировавшие из Монголии (цонголы, сартулы, табангуты, узоны, атаганы и т.д.). Кроме того, в составе бурятского этноса включает в себя небольшие осколки средневековых тюркских и монгольских этносов – *тэртэ, шошоолог, hoйho, буруудхан*, также «обурятившиеся» тунгусские группы (*хамниганы*) и роды саянских тюрок (*ургиты* и *сойоты*), близких восточным тувинцам, и т.д.

суперстрат, тунгусский адстрат[2]. Неудивительно, таким образом, что основное внимание в исследованиях этногенеза и этнической истории бурят уделяется взаимодействию тех компонентов, которые признаются субстратом или суперстратом (т.е. «тюрков» и «монголов»). Хотя несомненно, что исследование роли адстратных групп позволяют раскрыть многие проблемные вопросы формирования бурятского этноса.

В качестве адстратных предковых элементов для структуры этногенеза бурят (или его основных компонентов – т.н. племен-этникосов) обычно признаются тунгусские группы. Между тем, не менее значительную роль в формировании бурятского этноса, а может быть даже и более важную роль, сыграли джунгарские (ойратские) по своему происхождению роды. Как подчеркнул известный бурятский этнограф Т.М. Михайлов, «монголо-ойратские этнические группы ... составили значительный, если не равнозначный с булагатами, эхиритами и хоринцами, элемент в формировании бурятской народности» (Михайлов, 1980. С. 284). Особенно значительна роль джунгарских мигрантов была в сложении родо-племенных групп предбайкальских бурят (булагат, хонгоодор, эхирит), в диалектах которых «ойратизмы» представлены несравнимо шире, чем в восточно-бурятских диалектах (Там же. С. 283-284). Впрочем, участие их в этом процессе формирования бурятского этноса остается еще недостаточно освещенным.

К джунгарским выходцам в составе бурят Предбайкалья (главным образом в составе племени булагат) относятся роды *ноёд, быкот, икинад, зод (зодский род), зунгар, шаранууд, барунгар и боронууд* (Балдаев, 1970. С. 257-352) (расселены на Левобережье Ангары – на территории Нукутского и Аларского районов Усть-Ордынского национального округа), *манхолюд//моголюд* (расселены на Правобережье Ангары – на территории Осинского района округа Усть-Ордынского бурятского автономного округа). В Кудинской долине (Эхирит-Булагатский район Усть-Ордынского бурятского автономного округа): *харанууд, дурлай, ехэнууд и хурамша* (курумчинский) (Там же). В Верхоленье (правобережье Манзурки левого верхнего притока р. Лены – Качугский район Иркутской области) расселены сэгэнуты (*сэгэнууд*)[3], которые также представлены в составе забайкальских – байкало-кударинских и баргузинских эхиритов. К «джунгарским» мигрантам в составе эхиритов относятся *тугуты* и *хайталы* (их Т.М. Михайлов соотносит с ойратской этникосной группой хойт (Михайлов, 1983. С. 123)), которые, если верить генеалогическим преданиям, пришли

[2] По мнению бурятских ученых, «анализ имеющихся факторов дает основание для заключения, что окончательная консолидация бурятских племен в единую народность завершилась в XIX в.» (Басаева, Нимаев, 1985. С. 11).

[3] В кон. XIX в. сэгэнуты (улусы Сэгэн-1, Сэгэн-2) включались в состав административного содо-хойботского эхиритского рода Верхоленского округа.

вместе с сэгэнутами (Балдаев, 1970. С. 321-324). Помимо этих родов, среди байкало-кударинских эхиритов зафиксированы представители рода *торгоут* (Балдаев, 1970. С. 330).

О выходцах из Джунгарии С.П. Балдаев писал, что они носят названия по цвету знамен монголов: «*Шаранууд, Боронууд, Цэгэнүүд, Хүхэнүүд, Хүрэнүүд*. … Их покровителями являются тэнгрии тех же цветов: харанутов – *Хара хасар тэнгри*, шаранутского – *Шара хасар тэнгри*, цэгэнутского – *Сэгэн хухэ тэнгри*» (Балдаев, 1970. С. 23). По мнению исследователя, «роды, вышедшие из Джунгарии, носят названия торгоутских и олётских родов, например *Абаганеров, Ашаабгатов, Букутов, Зунгиев, Манхолютов, Зунгаров*, имеющихся на Алтае и на Волге» (Там же). Шаранутьı (*шарнуд*), харанутьı (*харнуд*) зафиксированы среди калмыков, западномонгольских этнических общностей (дархатов, баятов, хотогойтов). В свою очередь, ангарский род *зод* соответствует родам *зёёт//зоот* ряда ойратских этносов, хотогойтов, дархатов, которые, в свою очередь, своим происхождением связаны с *чооду//чогду* в составе тюркоязычных народов Саяно-Алтая (тувинцев, алтайцев).

Ведущей родо-племенной ойратской группировкой в составе предбайкальских бурят было племя *сэгэнут*, которое как самостоятельная этническая общность и, возможно, как этносоциальный организм (ЭСО), существовало еще в XVII вв. в Верхоленье (*цынгодарские люди, цыганов улус* в русских источниках). *Сэгэнутскими* считались роды *быкот, икинад, зод, зунгар, барунгар* и *манхолюд* в составе булагатов, а также *хайтал* и *тугут* в составе *эхиритов*. Родственными с ними генеалогическая традиция также признавала *харанутов, шаранүутов, боронутов* (Балдаев, 1970. С. 327). В составе западномонгольских и ойратских этносов им соответствует род *цэгну(ү)д*. *Цэгну(ү)д* отмечены, например, в числе родов небольшого западно-монгольского этноса *хотогойд*. Впрочем, следует заметить, что другим названием сэгэнутов, по данным М.Н. Хангалова было *олёт* (Хангалов, 1890. С. 88). Как известно, олёты – народ ойратской группы, живущий в Западной Монголии, преимущественно на территории Кобдоского аймака МНР. Отметим, что олёты, упоминаемые в сочинении *Санан-Сэцэна* как *угэлэт* или *угэлэт-багатут*, являлись одним из четырех племен средневекового объединения *дорбен ойрат* (Гоголев, 1980. С. 53).

Устная фольклорная традиция связывает появление родов джунгарского происхождения с «войнами Галдан Бошогту-хана» (Балдаев, 1970. С. 23-24). Основываясь на генеалогических преданиях, С.П. Балдаев полагал, что джунгарские роды, как и выходцы из Халхи и перекочевали в Предбайкалье в XVI – XVII вв. во время войн между халхасскими и ойратскими феодалами (т.н. «Джунгарские войны») (Там же). Эта точка зрения надолго утвердилась в научной литературе. В целом ее поддержал Т.М. Михайлов, который датировал время миграции монголо-ойратских групп в Предбайкалье XIV-XVII вв. (Михайлов, 1980. С. 284).

К примеру, ученый связывал появление среди предбайкальских бурят культа сайтинских божеств (*сайтани бурхад*) с миграцией ойратских групп из района Цайдама в XVII-XVIII в. (Михайлов, 1983. С. 123-124).

Однако, как мы считаем, ойратские этнические группы появились в Предбайкалье значительно раньше, приняв непосредственное участие в формировании племени-этникоса булагат («бурятского племени номер один» по выражению ряда учёных-этнологов). В этой связи следует отметить, что в первых исследовательских работах первой половины XX в. высказывалось мнение о связи предбайкальских бурят, главным образом с ойратами//олётами. «*По-видимому, ойраты или олеты были в тесной связи и общении с эхирит-булагатами* (или их предками), почему в легендах последних встречаются признаки, присущие монголам, вроде титула хан-тайши или название «олёт» и т.д. Может быть, сам сюжет о Буха-нойоне (териоморфный предок булагатов – Е.П.) сложился под ойратским влиянием» (цит. по Г.В. Ксенофонтову: Ксенофонтов, 1992. С. 172-173). «Упоминание Алтая и Хухэя в эпосе эхирит-булагатов является отголоском тех отдаленных времён, когда эхириты и булагаты ... жили среди западных ойрат-монголов, кочевали и охотились по Алтаю и Хухэю» (Там же). П.П. Баторов, обращая внимание на «ойратские» моменты в преданиях предбайкальских бурят, даже предполагает их происхождение от ойратов: «Судя по всем легендарным сведениям эхирит-булагатов и их ветвей – аша-абагатов, готолов, шаралдаев, куркутов и проч., надо признать, что они произошли от олётов-калмыков, так как сказаний о непосредственной связи с монголами у эхирит-булагатов нет» (Там же).

Основным источником, указывающим на «генеалогические» связи предбайкальских бурят (преимущественно булагатов) с ойратами является булагатский этногонический миф. Согласно этому мифу и генеалогической традиции, племенной предок-эпоним *Булгад* был сыном сивого пороза *Буха-нойон баабая*, спустившегося с неба. В этой связи отметим, что булагатский культ быка-предка связывается с культами средневековых тюрко-язычных этнических групп (*огузов*). Известный бурятский ученый Т.М. Михайлов предположил, что какая-то группа уйгур после разгрома Уйгурского каганата бежала в Предбайкалье, принеся с собой культ синего (небесного) быка-предка (Михайлов, 1980. С. 160-161). Об этом, по мнению исследователя, свидетельствует мифологическое предание о Буха-нойоне, прибежавшем в Тунку (легендарная родина булагатов, *тоонто газар* – место захоронения последа предка племени), где он и окаменел, превратившись в гору (священная гора Буха-нойон в Торской степи Тункинского района р. Бурятия)[4] (Там же).

---

[4] В призываниях закаменских хонгодоров булагатский первопредок характеризуется как «Прибывший с юго-западной стороны, Буха-нойон отец» (*«Баруун урда зугһоон залаһан, Буха-нойон баабай»*) (Ламаизм, 1983. С. 143) (быть может, характеристика персонажа косвенно указывает на направление миграции тюркоязычных предков булагатов).

Соответственно, сами булагаты признаются омонголившимися тюрками (Зориктуев, 1993. С. 175-179). Возможно, на тюркское булагатов происхождение указывает и сам этноним – булагат, в бурятском языке – *булгад/т*, в основе которого скорее лежит тюркское *bulγa* (+ монг. аффикс множественности – *-д/т*) (Нанзатов, 2005. С. 28-29), имеющее следующие значения: 1. «смешивать, перемешивать, мутить», 2. перен. «сеять смуту» (Древнетюркский словарь, 1969. С. 110) (=этнониму *булгар*, который этимологизируется как «повстанцы/мятежники» (Агеева, 2000. С. 290)). В этой связи также нельзя не отметить этническую группу *булгадар* в Западной Монголии (входят в состав *баятов*), название которой следует признать исходной для этнонима *булгад*, так как в нем присутствует тюркский аффикс множественности *–дар//-дэр* (Нанзатов, 2005).

Как повествует булагатский этногонический миф, синий/небесный бык прибежал (или спустился) в Предбайкалье, где жил олётский (царь) *Тайчжи-хан*. Небесный бык вступил в связь с его дочерью по имени *Будан-хатун*, которая впоследствии родила Булгата, впоследствии отвергнутого ею. В ряде мифов и даже в призываниях, кстати, говорится о том, что Буха-нойон спустился на «олёдскую землю», на землю олётского Тайчжи-хана и т.д. (Тушемилов, 1995. С. 21-24). Следовательно, как отметил П.Б. Коновалов, «булагаты, потомки сына Буха-нойона, рожденного от дочери Тайчжи-хана ойратского … являются монголами по материнской линии» (Коновалов, 1999. С. 87). Контакты этнических предков современных булагатов с ойратскими этническими группами были очень интенсивными и глубокими. В легендах повествуется, что на олётской царевне был женат Булагат (Балдаев, 1970. С. 310), олёткой была жена и его сына – Булган-хара (Хангалов, 1890. С. 112-113). Второй женой сына *Булган-хары* – *Тугалага* была верхоленская сэгэнутка (олётка), родившая *Ашаабагата* – предка-эпонима многочисленного булагатского рода *ашаабагат* (Балдаев, 1970. С. 177-188), который С.П. Балдаев считал джунгарским по происхождению (см. выше). Также нельзя не отметить, что в легендах бурят предки-эпонимы *Буряадай//Гур-Бурят* (предок булагатов и эхиритов), *Хоридой* (предок хори-бурят) и *Олюдай* (предок олётов) выступают братьями – сыновьями *Баргу-батора* (Хангалов, 1890. С. 112-113). Эта легенда, возможно, указывает на то, что олёты и протобурятские племена входили в состав объединения баргутов, которые населяли легендарную землю *Баргуджин-Токум*, которая в научной литературе связывается не только с Западным Забайкальем (долиной р. Баргузин), но и с Предбайкальем.

Примечателен в связи с этим тот факт, что в фольклоре олёты или сэгэнууты представляются по отношению к булагатам и эхиритам как автохтоны, как *добурятское население*. При этом в фольклоре подчеркивается, что это было очень сильное племя: «Сэгэнуты жили по р. Лене с давних пор (курсив наш – Е.П.).

Они прежде были сильны и многочисленны, часто нападали на своих соседей» (Балдаев, 1970. С. 313). В этой связи нельзя не привести генеалогическую легенду, записанную С.П. Балдаевым. Согласно этому преданию, братья Булагат и Эхирит, охотясь, оказались на берегах р. Лены. «В верховьях этой великой сибирской реки жило воинственное многочисленное племя сэгэнутов. Они в *незапамятные времена* вследствие каких-то войн ушли с Алтая и двинулись на восток. Поселившись здесь, сэгэнуты часто совершали набеги на своих соседей, грабили, убивали, угоняли людей в плен. Вот к таким соседям попали два нареченных брата» (Балдаев, 1970. С. 310). Далее, как повествуется, братья остались в Предбайкалье, поселившись рядом с сэгэнутами. *Булгад* женился на красавице сэгэнутке *Нойрхан*. От их брака родился *Булган-хара* (Там же) (Булаган-хара – предок коренных булагатских родов – Е.П.).

Следовательно, булагаты образовались от смешения олётов и омонголившихся тюрков, бежавших в Предбайкалье через Тунку из Западной Монголии. Но когда же появились там ойраты? Мы склонны считать, что было два миграционных потока. Один – «поздний», вызванный халха-ойратскими феодальными войнами XVI-XVII вв. С ним можно связать миграции *шаранутов, харанутов, боронутов, курумчинцев, ехэнутов, дурлаевцев* и др. (*шарануты* вышли из Западной Монголии с последней волной *хонгодоров* в кон. XVII в.). Другой – «ранний», который можно датировать нач. II тыс. н.э. С ним, по нашему мнению, связано появление в Ангаро-Ленском междуречье *сэгэнутов* и тех групп, которые связаны своим происхождением с этим племенем (собственно *хайталы* и *тугуты* в Верхоленье, *икинаты, зоды, замоды, зунгары, барунгары, манхолюты* в Приангарье и в на берегах Оки). Таким образом, можно полагать, что в «народной памяти» (т.е. в фольклорной традиции) слились обе миграционные волны. На это указывает то, что в преданиях они якобы ушли во время войн Чингиса (Чингис-хана) и смуты *Бошогты* (Галдан Бошогту-хана) – «*Шэнгэсэн шэнжэхэдэн, Бошогтын буhалхадан*» (Балдаев, 1970. С. 317). Как видим, фольклор соединил события рубежа XII-XIII вв. и кон. XVII в. Впрочем, есть все основания, что миграции ранних ойратов в Западное Прибайкалье происходили даже до «войн Чингиса».

По мнению ряда исследователей, оформление древнеойратского племенного союза, в состав, которого входили и олёты, происходило в кон. IX-XII вв. По версии Г.О. Авляева ойраты – потомки какой-то группы протомонголов-*шивэй*, отколовшейся от основного этнического массива, которая продвинулась на северо-запад – в Присаянье, в верховья Енисея (Восьмиречье), вытеснив тюркоязычное население или смешавшись с ним (Авляев, 1994). Очевидно, часть ойратов проникла в Предбайкалье (*олёты* или *сэгэнуты* в бурятских преданиях). Об этом есть свидетельства в фольклоре бурят: «*Икинат* был племянником *Сэгэнута*, они во время каких то войн пришли с реки *Хэм* (Енисей)»

(Балдаев, 1970. С. 320). В обрядовых призываниях сэгэнуты своей прародиной называют Алтай (Там же. С. 311). **О появлении ойратов в этом регионе задолго до эпохи «смуты Галдана» и даже до «войн Чингиса» свидетельствует и этническая группа *югюлээт* в составе вилюйских якутов, название которое сопоставляются с *угэлэт* или *олёт*** (Гоголев, 1980. С. 52-53; Ксенофонтов, 1992. С. 162). **Возможно, в Предбайкалье олёты/угэлэты находились во враждебных отношениях с предками якутов, так как в якутском языке *елет//элет* превратилось в *илээт* – ругательство с весьма неопределенным значением** (Ксенофонтов, 1992. С. 162). Согласно Э.К. Пекарскому, в это слово вкладывается целый ряд негативных качеств: злодей, жулик, распутник, люди худых кровей или худых предков (Там же). **Тем не менее, небольшая часть олётов вошла в состав якутов и ушла с ними по р. Лене (кстати, воинственные сэгэнуты могут замещаться или соотноситься с *саха* или с *«белыми урянхайцами»*, которые нападали на бурят-эхиритов).** Вхождение части олётов было в состав якутов обусловлено близким соседством: сэгэнуты были расселены в Верхоленье, там же, в районе Качуга – около т.н. «Якутского взвоза», концентрировались остатки саха-якутов (Иванов, 1991. С. 55), постепенно вытесняемые «братскими» (бурятами-эхиритами).

С конце XII в. численность ойратов в Предбайкалье увеличивалась за счёт новых мигрантов. Возможно, новый массовый приток мигрантов был связан с войнами, которые сопровождали становление Монгольской империи Чингис-хана. Соотвественно, можно предположить, что, скорее всего, именно эти «раннеойратские» группы приняли участие в формировании булагатского племени-этникоса.

Расселившиеся в Предбайкалье *олёты//сэгэнуты* ещё до окончательного сложения племен булагатов и эхиритов представляли самостоятельный этносоциальный организм на уровне межплеменного союза, центром которого были верховья Лены. Предания о бесчинствах сэгэнутов позволяют предположить, что сэгэнуты господствовали в военно-политическом отношении в Ангаро-Ленском междуречье. При этом территория, которую занимали сэгэнуты, была очень большой по меркам племенных ареалов Предбайкалья. На западе (за левобережьем Ангары) она охватывала бассейн рек Ока и Уда. На востоке – Верхоленье. Возможно, дисперсность ареала и явилась одной из причин распада сэгэнутского объединения, хотя, скорее всего, этот распад был обусловлен закатом военного могущества сэгэнутов на фоне усиления молодых протобурятских племен – эхиритов в Верхоленье и булагатов от Приангарья до долины р. Куды. Из него выделились *икинаты, быкоты, зоты, зунгары, барунгары и манхолюты*, образующие *западно-сэгэнутскую* общность. Как предполагает Б.З. Нанзатов, сэгэнутское объединение распалось в XV-XVI вв., «во время усиления булагатов и эхиритов и их территориальной экспансии» (Нан-

затов, 2005. С. 111). Эти группы, очевидно, вошли в состав объединения, возглавляемого *икинатами* (Нанзатов, 2005). Ныне они расселены на левобережье Ангары, преимущественно – в долине р. Унга (Нукутский р-н Усть-Ордынского национального округа). Однако еще в XVII в. они расселялись ещё дальше на запад и северо-запад от современного ареала. Например, икинаты жили по р. Ока и в районе современного Братска. Собственно *сэгэнуты*, оставшиеся в Верхоленье, образовали самостоятельно военно-политическое объединение, в которое вошли *хайталы, тугуты, роды дурлай, шэбхэн* (Нанзатов, 2005).

К приходу русских *сэгэнуты* потеряли гегемонию в Ангаро-Ленском междуречье, что было связано усилением молодых протобурятских племён эхирит и булагат. *Икинаты* после истребительной войны с удинскими *ашаабагатами*, закончившейся незадолго до прихода русских, понесли тяжелые людские потери (Небесная дева, 1992. С. 179-181). Ослабленное икинатское объединение и примыкавшие к нему роды потерпели поражение от русских казаков и переместились на юго-восток – в долину р. Унги, расселившись среди булагатских родов унгино-осинской группы, постепенно инкорпорируясь в состав племени булагат.

Верхоленские сэгэнуты также потерпели поражение от соседних бурят – эхиритов. В генеалогических преданиях повествуется об истреблении сэгэнутов эхиритскими родами (Балдаев, 1970. С. 312-316). По данным фольклора, после нападения бурят от многочисленных прежде сэгэнутов остались несколько человек, среди которых упоминается богатырь *Ухаа-Шара*, от которого ведут свое происхождение современные сэгэнуты (Там же). Впрочем, в преданиях кырменских эхиритов рода *хамнагадай* повествуется о разгроме сэгэнутов и гибели их предводителя *Зунгари Хуа Шара* (*Ухаа Шараа Джунгарского*) от руки предка-эпонима этого рода *Хамнагадая* (Румянцев, 1951. С. 100), являвшегося *тубши* – начальником ополчения (Балдаев, 1970. С. 278-280), который был поднят эхиритами на белом войлоке (т.е. интронизирован как правитель) и провозглашен (Там же. С. 279). **Ослабленные в столкновениях с бурятами и тунгусами (а затем и с русскими), верхоленские сэгэнуты и примыкавшие к ним группы (хайталы, тугуты, хойботы) в XVII вв. влились в состав верхоленских эхиритов.** В этой связи отметим, что, как гласят предания кырменских бурят, после убийства *Уха Шараа* и бегства сэгэнутов, *Хамнагадай* захватил у них скот и пленил сэгэнутскую девушку, на которой он впоследствии женился (Румянцев, 1951. С. 101). Очевидно, после победы на сэгэнутами хамнагадаевцы привели в качестве добычи пленных сэгэнутских женщин.

В XVII в. в Предбайкалье прибыли новые группы выходцев из Джунгарии и Халхи. Мигранты оседали, главным образом, на левобережье Ангары. В течение XVII-XVIII вв. они вошли в состав булагатов и эхиритов, а также составили основу нового племенного образования хонгодор, получившего название по имени рода, вышедшего из Западной Монголии в конце XVII в.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – первая четверть XVIII вв.). Изд. 2-е. М. – Элиста, 1994.

Агеева Р.А. Какого мы рода-племени? М., 2000.

Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1. Булагаты и эхириты. Улан-Удэ, 1970.

Басаева К.Д., Нимаев Д.Д. Современные этнические процессы у бурят // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 4-15.

Гоголев А.И. Историческая этнография якутов. Якутск, 1980.

Древнетюркский словарь. Л., 1969.

Зориктуев Б.Р. Об этническом составе населения Западного Забайкалья и Предбайкалья во второй половине I – первой половине II тысячелетия н.э. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 121-131.

Иванов В.Ф. Предания и исторические факты. // Фольклор и современная культура. Якутск, 1991. С. 54-60.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар. Т 2. Якутск, 1992.

Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ, 1999.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983.

Небесная дева лебедь. Бурятские сказки предания и легенды. Иркутск, 1992.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск, 1987.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времён по XVIII в.). Новосибирск, 1980.

Михайлов Т.М. О сайтинских божествах в шаманской религии бурят. // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 114-127.

Нанзатов Б.З. Этногенез западных бурят (VI-XIX вв.). Иркутск, 2005.

Румянцев Г.Н. Родо-племенной состав верхоленских бурят. // Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры. Вып. XII. Улан-Удэ, 1951. С. 78-108.

Тушемилов П.М. Шаманские материалы (1948 г.). Улан-Удэ, 1995.

Хангалов М.Н. Сказания бурят, записанные разными собирателями. // Записки ВСОРГО по этнографии. Т. 1. Вып. 2. Иркутск, 1890. С. 96-100.

***

В.В. Ушницкий

ЭТНОНИМ УГУЛЭЭТ СРЕДИ ВИЛЮЙСКИХ ЭВЕНКОВ

Исследование выполнено при финансовой поддержке в рамках
научно-исследовательского проекта РГНФ («Ранняя этническая история народа саха»),
проект N 06-04-79103 а/т.

Значительный интерес исследователей может вызвать наличие среди вилюйских якутов наслега под названием *Угулээт*, представители которого являются потомками тунгусского рода *Угулят*, обитавшего на Вилюе в XVII в.

По данным на 1824 г., в Вилюйском округе Якутской области проживали 269 мужчин-*угулятов*, у которых имелось 133 оленя. Среди *угулятов* в документах упоминаются «бродячие» и «кочевые», т.е. перешедшие к скотоводству и связанной с ним полуоседлой жизни. По переписи 1897 г., Угулятский род насчитывал 534 человека. Рост численности (по сравнению с XVII в.) можно объяснить их смешением с якутами. В 1920-х гг. объякутившиеся *угуляты* (или *угулээты, увалагиры*) являлись жителями Угулятского наслега Удюгейского улуса Вилюйского округа, в котором имелось 134 хозяйства (542 человека). В этот же период существовал и 2-й Угулятский наслег, в котором, по данным источников, насчитывалось от 125 до 159 жителей, но относился он, по разным данным, или к Нюрбинскому, или к Мостахскому улусам.

В XVII в. на среднем Вилюе обитал род *Увалагир*. Другими транскрипциями этого же этнонима были «Фугляд», «Дуглят», «Увлят», «Фуфлят», «Вугляю». В XIX – начале XX в. тот же этноним писался как *Угулят*, вероятно, в соответствии с якутским произношением. По мнению Б.О. Долгих, члены данного рода – «сравнительно поздно отунгушенные аборигены, не знавшие в прошлом оленеводства». Однако у увалагиров XVII в. олени имелись.

О тесной связи увалагиров с дотунгусскими аборигенами красноречиво свидетельствует татуировка, которая покрывала их лица. В 1729 г. по указу Петра I в Петербург были вывезены три семьи «шитых рож» «из Фугляцкого рода». Возможно, что смешавшиеся с аборигенами эвенки, образовавшие род Увалагир, были по происхождению нанагирами (Туголуков, 1980. С.189).

Впервые ясак с фуглядов был взят в 1634 г. отрядом Постника Иванова, который ходил «верх по Вилюю на стороннюю реку на Туню к новым тунгусским людям». В «росписи» Воина Шахова 1640-1641 гг. указано, что на Вилюе в зимовье в устье Вакуты имеются аманаты «роду Увляцкого именем Гонга да Ситига. Ясак дают под них князец Гороул да князец Ылыча с родом своим». Б.О.Долгих этноним *увалагир/угулят* этимологизировал от эвенкийского слова увала (утала) «нести поклажу на себе» (Долгих, 1960. С. 472-473).

Вместе с тем этноним угулят сходен с этнонимом *огулэт/огулет*, считающимся стяжением от *олет*, применявшегося к одному из ойратских племен. *Огулеты/ олеты* были одним из четырех ойратских племен. Вероятно, что *олеты*-ойраты являлись одним из коренных монгольских племен, ранее других проникшим в период ранних монголов в регион Байкала. В этногенезе ойратов исследователи отмечают наличие контактов с тюркоязычными народами.

В XII-XIII вв. в регионе Байкала проживали ойраты и предки бурят. Они считались «лесными» народами. В XIII-XIV вв. ойраты изменили тип хозяйства, «вышли из леса», сменив комплексное хозяйство (охота, земледелие, скотоводство) на кочевое скотоводство. У бурят зафиксирована легенда о предке Баргу-Баатар, у которого было три сына, по старшинству Ооледей, Буряад, Хоридой. Род Ооледей, или Оолд, согласно преданию, откочевал из района Прибайкалья; он был достаточно сильным и многочисленным.

Этимология ойратских и калмыцких этнонимов во многом еще не изучена. Термин *огулет* или *олет* Г.О. Авляев переводит с калмыцкого языка «обидевшиеся» или «обиженные». По его мнению, термин происходит от глагола *огулеху* в смысле «обижаться, быть недовольным чем-то». Исследователь этногенеза калмыков считал, что этноним *олет* или его письменная форма *огулет* относится к мифическим предкам, четырем сыновьям Дува-Сохора Доною, Докшину, Эмнеку и Эргэку, которые, обидевшись на своего дядю Добу-Мергена, откочевали от него и образовали «ойратский союз» – *дурбен-ойрат* (Авляев, 1994). Возможно, этот сюжет надо понимать так: олеты – это первая группа монголоязычных *отуз-татар*, или *шивэй*, которая вследствие раскола или распрей среди шивейцев ушла в Прибайкалье и далее в верховья Енисея, оттеснив живших там издавно курыкан и туматов.

С появления ойратов началась монголизация указанного региона, населенного тюркскими и самодийскими группами. Часть *туматов* смешалась с ранними ойратами X-XII вв., другая часть *туматов* обьединилась в коалицию с монголоязычными *хори, хорилас* (*горлос, куралас, кори*). Имеются сведения, что Чингис-хан передал во владение ойратскому Худуха-беки оставшихся в живых туматов во главе с Ботохой-Тархун (супруга Дайдула-Сохора), т.е. *хори-туматы* оказались в зависимости от ойратов. По нашему мнению, определенная часть *туматов-ойратов* мигрировала на север, где в средней Лене и на Вилюе влилась в состав народа *саха*. Г.О. Авляев указывает, что древнеойратское племя олет нельзя путать с *элютами* – поздним китайским термином, обозначавшим в маньчжурскую эпоху всех ойратов Джунгарии, т.е. *элют* – синоним термина *ойрат* в китайских официальных хрониках и документах (Авляев, 1994).

На наш взгляд, связь между тунгусским этнонимом *угулээт* и ойратами – *огулетами* (*олетами*) имеется. Однако по указанным выше материалам видно, что тунгусский род *угулээт* не имеет монгольского происхождения, а является

автохтонным в территории Якутии. Проблема возможного тунгусского происхождения предков монголоязычных огулетов не ставилась до настоящего времени и не изучена. Эвенкийские *угуляты* (как и род *монголи*, название которого имеет сходство с этнонимом монгол) являлись родом «лесных тунгусов», относимых В.А.Туголуковым к аборигенному, юкагирско-самодийскому населению региона (Туголуков, 1980). Следовательно, изучение этнической принадлежности шивэйских племен – предков современных монголоязычных народов в связи с постановкой данной проблемы может иметь ключевое значение. Среди *шивэйцев* были не только племена, этнически близкие *киданям* и тунгусоязычным *уваням* и *мохэ*, но и *да шивэй* (большие шивэй), имевшие «никому не понятный язык», которые, согласно В.П.Васильеву и Н.В.Кюнеру, располагались на территории Якутии. Сам этноним *угулээт* можно связывать с древними *уги* (*мохэ*), которых японские исследователи считают палеоазиатами. По одной же из версий этимологии слова ойрат, оно произошло от слова *ой* (лес), что связано с их лесным происхождением.

Г.В.Ксенофонтов считал, что среди оленных якутов имеется «монгольская примесь», – группы, оторвавшиеся от западных монголов. Поэтому он считал, что предки саха в пределах Предбайкалья были пришлыми «завоевателями», которые разделили коренных ойратов, сосуществовавших с тунгусами. Так как оленные якуты являются тунгусами, вышедшими из Маньчжурии, то тунгусо-якутский натиск на ойратов мог исходить со стороны Забайкалья (Ксенофонтов, 1992).

Совместные усилия исследователей, изучающих раннюю этническую историю тунгусов, якутов и ойратов могут открыть много неожиданного и интересного. В этом свете необходимо подробное изучение архивных материалов Г.В.Ксенофонтова, А.А.Саввина, Г.М.Василевич, наследия бурятского ученого М.Н.Хангалова, калмыцкого фольклора и письменных памятников, китайских источников с учетом современных исследований.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. М.; Элиста, 1994.

Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Иванов В.Н. Русские ученые о народах Северо-Востока Азии (XVII – начало XX в.). Якутск, 1978.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов. Т.I. Кн. 1. Якутск: Нац. изд-во РС (Я), 1992.

Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

Попов. Г.В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка. (Сравнительное историческое исследование). Якутск, 1986.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т.I. Кн.1 –2. М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1952.

Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М.: Наука, 1985.

Туголуков В.А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980.

Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980.

***

Е.В. Павлов

К ГЕНЕЗИСУ БУРЯТСКОГО РОДА БУРУУДХАН

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 05-06-80-102
и гранта РГНФ № 06-01-91821 a/g

Как известно, любой этнос представляет собой многокомпонентное образование со сложной структурой, где составляющие его компоненты образуют таксономическую иерархию, при которой каждая этническая система включает в себя несколько этнических систем более низкого ранга. Основными компонентами в структуре бурятского этноса выступают так называемые племена-этникосы (*хори, булагат, эхирит, хонгоодор*). Помимо них в эту структуру также включаются отдельные родовые группы, которые своим происхождением не связаны с упомянутыми племенами. Однако они входят практически во все этнотерриториальные группы бурят, основу которых составляет то или иное племя-этникос. Например, этнотерриториальная группа кударинских бурят, представленная преимущественно родами племени эхирит, также включает в себя сэгэнутов (*сэгэнууд*) и торгоутов; в группу кудинских бурят – булагатов входят *дархаты* или *хан-киргизы* и т.д. В наибольшей степени подобные родовые подразделения или, по определению Б.З. Нанзатова, «малые племена» представлены в составе этнотерриториальных групп юго-западных районов этнической Бурятии (роды *тэртэ, шошоолог, hойhо, хотогойд, сөөхэр, бурутхан, олёд*), где преобладающей группой являются хонгодоры.

Происхождение и этническая история подобных родовых групп практически не получили должного внимания в исследовательской литературе, однако работа в этом направлении позволяет осветить многие проблемные вопросы формирования тех или иных этнотерриториальных групп или племен-этнико-

сов бурятского этноса. В связи с несомненной актуальностью исследования генезиса небольших родовых групп, не входящих в состав основных бурятских племен-этникосов, нам хотелось бы обратиться к проблеме происхождения рода *бурудхан* (*буруудхан*). Род буруудхан (*шоно-буруудхан*) входит в состав этнотерриториальных групп *аларских бурят* (Зимин, 1983. С. 102-113) и *тункинских бурят* (Нанзатов, 2003б. С. 21). В Окинском крае проживают представители родов *шонораг* и *махараг*, которые считаются потомками тункинских *буруудхан*, переселившихся на территорию современного Окинского аймака (Дугаров, 1983. С. 91-98). Соответственно, *шонораг* среди окинских бурят также известны как *бурудхан-шонораг* (ПМА, 2004) (=аларскому роду *шоно-буруудхан*).

Как мы видим, *бурудхановцы* расселены в тех районах, где доминируют *хонгодоры*. В связи с этим хотелось бы подчеркнуть, что *бурудхан*, не являясь хонгодоровским родом, тесно связаны с ними исторически, а также общностью культовой традиции. Поэтому исследование этногенетических истоков этой родовой группы, как мы полагаем, позволяет нам раскрыть ряд проблемных вопросов этнической истории хонгодоров. Соответственно, мы можем предварительно предположить, что род *буруудхан* был вовлечен в миграции хонгодоров в XVI-XVII вв., направленные в Тунку и Западное Предбайкалье из районов смежных между исторической Халхой и Джунгарией, где в эпоху позднего средневековья предположительно происходило складывание этникосной раннехонгодоровской группы. Достоверных же сведений (исторических, этнографических), позволяющих выявить этногенетические истоки рода бурудхан, у нас нет. Единственным источником, от которого мы можем оттолкнуться в рамках нашей реконструкции, является сам этноним *буруудхан*, этимологический анализ которого позволит выявить этногенетическую основу этой родовой группы.

Этноним *буру(у)дхан* состоит из основы *буру(у)д* и окончания *хан//кан*. Д.С. Дугаров отметил, что окончание кан характерно для некоторых тюркских этнонимов, как исторических (например, для названия *курыкан*), так и бытующих в качестве названия субгрупп в составе современных тюркских этносов (название субгруппы *кувакан* в составе современных башкиров) (Дугаров, 1993. С. 230-231). В интерпретации помогают этнографические материалы А.В. Анохина, который отмечает, что у алтайцев духи предков по женской линии именовались *тай, тайдалар* (*тай* + *адалар* – букв. «отцы, деды»); предки же по мужской линии обозначались как ***кан** адалар* (сведения даны по: Дашиева, 2001. С. 67). Следовательно, окончание *хан* в слове буру(у)дхан носит «этногендерный» характер, маркируя генеалогическую преемственность, родство по мужской линии предка/предков.

В свою очередь, основа данного родового этнонима *буру(у)дхан/ буру(у)тхан* восходит к этническому названию *бурут*. *Буруты* в качестве отдельного

рода или «поколения» включаются в состав как тюркоязычных этносов Южной Сибири и западных районов Центральной Азии – киргизов, южных алтайцев, телеутов, хакасов (*сагайцев, кызыльцев*), так и в состав монголоязычных этнических групп Западной Монголии, главным образом, ойратских – *дербетов, хошоутов, урянхайцев*. Нет никаких сомнений, что буруты – группа, происхождение которой связано со средневековым тюркоязычным ареалом. Включение же бурутов в состав монголоязычных народностей можно объяснить, во-первых, тесными этнокультурными связями ойратов, в составе которых они фиксируются, с тюркскими этносами. Эти контакты обусловили включение в состав западно-монгольских и ойратских этносов родов «тюркского происхождения», которые могут составлять до трети от общего числа образующих их родовых подразделений. Во-вторых, субстратным элементом в процессах сложения ряда ойратских этносов выступали средневековые тюркоязычные группы Саяно-Алтая и западных районов Центральной Азии, омонголившиеся на рубеже I-II тыс. н.э. ~ нач. II тыс. н.э.

Следовательно, этноним буру(у)дхан можно разложить *на буруд ~ бурут* (этноним) и этногендерное окончание *хан//кан*, отмечающее генеалогическую преемственность по мужской линии, т.е. название бурятского рода можно *предварительно* этимологизировать буквально как «потомки бурутов по мужской линии».

Между тем, соответствующий бурятский родовой этноним характеризуется двойным *у* (*буруд + хан*), что не характерно для тюркского этнонима бурут. Как мы полагаем, в основе *буруд* выявляется монгольский аффикс множественности *-ууд*, обуславливающий двойное *уу* в бурятском этнониме *бурууд-хан*. Следовательно, его основа образована от *основы бур(у)* и аффикса *–ууд* (основа *бур(у) + ууд = бурууд*), к которому был присоединено этногендерное окончание *кан//хан*. Этот же аффикс в усеченной форме присутствует и в названии бурут. Монгольский аффикс явно свидетельствует о формировании этнической группы – носителей соответствующего этнонима в условиях сильного, возможно даже ассимилирующего, *суперстратного* влияния монголоязычных этносов. Однако при сохранении тюркоязычности большей частью носителей соответствующего этнонима, он функционировал с усеченной формой аффикса мн. ч. *-ууд*. Отсюда – *буруд*, а не *бурууд*.

В связи с этим интерес вызывают легенды хакасов о *сеоке* (роде) *пӱрӱт*. Согласно фольклору, прародиной рода *пӱрӱт* являлась, по одной версии, Бурятия, а по другой – *Тӧрбет* (т.е. ареал расселения ойратского этноса *дербетов* Северо-Западной Монголии). Большая часть хакасов уверены в бурятском происхождении пӱрӱтов и считают, что их родовой ызых соловой масти (*сарыг ызых*) и родовой *онгон – хозан тӧс* («заячий *тёсь*») получены в наследство от бурятского хана (Бутанаев, 1993. С. 23). Однако, по мнению В.Я Бутанаева,

отождествление прародины с Бурятией – явление более позднее, связанное с созвучием этнонима бурят (по хакаски *пыраат*) с названием *сеока* пӱрӱт. «Вероятно, этот *сеок* все-таки был частью кыргызов, ибо джунгары применяли термин «бурут» для обозначения тянь-шаньских киргизов. На Алтае известны идентичные легенды о кыргызах и бурутах, а алтайский сеок бурут признается исследователям за осколок енисейских кыргызов» (Там же. С. 239). Соглашаясь с мнением В.Я. Бутанаева об исконно тюркских корнях пӱрӱт'ов, мы полагаем, что этот сеок вышел из *Тӧрбет* хакасского фольклора (из страны дербетов), т.е. из ойратского ареала, где шло формирование этнической группы бур(у)т, так как именно Северо-Западная Монголия была той территорией, где в конце I тыс. н.э. – начале II тыс. н.э. шло смешение тюркоязычных аборигенов, в том числе субстратных предков бурутов, и монголоязычных мигрантов (протойратов). Это смешение обусловило формирование исторических ойратских этносов, в состав которых вошли носители – предки бурутов, а также присоединение аффикса мн. ч. – *уд*. С другой стороны, в пользу этого предположения свидетельствует и тот факт, что из Северо-Западной Монголии, где расселены ойратские этносы, в Тунку и в пределы Предбайкалья вышли хонгодоры, с которыми мигрировал и род буруудхан (см. выше).

В свою очередь, найти ключ к этимологии выделенной нами исходной основы *бур(у)*, позволяет название *шоно* в родовом этнониме шоно-буруутхан аларских бурят и название поколения *шонораг* или *буруутхан-шонораг* в составе окинских бурят.

Этноним *шонораг* состоит из основы *шоно* – «волк» и усеченной формы слова *ураг* – «род, поколение» (*шоно* + *ураг* → *шонораг*). Следовательно, это название можно этимологизировать как «волчий род» (или «потомки волка»). Среди окинских бурят также распространено другое название этого рода *шоно яhан* // *шоно яhатан* (ПМА, 2004) – букв. «волчья кость, волчье поколение». Заметим в связи с этим, что в Тунке этот род также известен просто как шоно (в частности, представители шоно проживают в Далахае, но относят себя к хонгодорам), что дало основание Л.Р. Павлинской считать их эхиритским родом (шоно является одним из основных компонентных родов племени эхирит) (Павлинская, 2002. С. 52-54). Однако идентичность названия не означает родства с эхиритским шоно или общего с ним генезиса, так как буруутхан, ответвлением которого являются тункинские и окинские *шоно* / *шонораг* // *шоно яhан*, не имеет никакого отношения к эхиритам.

С соответствующим названием (и этимологией) коррелируют генеалогические легенды рода шонораг, основная этиология которых характеризуется двумя моментами: во-первых, повествованием о происхождении этого рода от волка; во-вторых, объяснением того, что его представители обладают особой магической силой (*эльбэтэ шадал*) исцеления укушенных волками домашних животных. Приведем некоторые из них.

1. «*Шонорог* – потомки человека, рожденного или вскормленного волчицей: в давние времена волчица нашла ребенка и вскормила его, но однажды мальчика обнаружили охотники и забрали с собой. Долго волчица преследовала их и выла. Говорят, что люди рода шоно обладают магической силой: человек из рода шоно может исцелять животных, укушенных волком (*хорхироо убшэн*). Стреляя поверх больного животного, он произносил заклинания как шаман и таким образом изгонял болезнь (*дэгдээхэ*), чтобы она не распространилась среди других животных».

2. «Жил хан, который обладал колдовской силой (*тон эльбэтэй*). Когда он отправлялся на войну, его тело оставалось дома, а на войну уходила душа... Жена его принимала лекарство от бесплодия, а ее служанка допивала остатки лекарства (*шаарынь*) и забеременела раньше своей госпожи. Ханша после очередного отъезда своего мужа завела себе дружка, который сжег тело (телесную оболочку) хана. Тем временем служанка родила и, боясь гнева ханши, бросила ребенка в волчье логово к волчатам. Волчица выкормила ребенка наравне со своими волчатами. Мальчик хорошо понимал волчий язык. Вот от него и ведут свое происхождение люди рода шоно - *шонорог һатан*. Люди этого рода обладают магической силой (*эльбэтэ шадал*) исцеления укушенных волком животных посредством специального обряда. Этих животных заводили в загон для скота, разжигали там огонь – делали воскурение (*һан табиха*) и перед тем как сделать выстрел, человек из рода шоно произносил заклинание «*шонын хүбүүн Шалы мэргэнһээ тара бэлэйб, тэнгэрийн нохой энэ шулэһэ гэдэргэнь абагты*».

Как сообщает Б.С. Дугаров, согласно родовому преданию буруудханов, волк – их предок. При этом он считался «собакой неба» (тэнгэриин нохой), и представители этого рода не могли погибнуть от грома и молний. Во время грозы они воздевали руки к небесам, говоря: «Я являюсь внуком волка» или же «у меня волчья кость» (Дугаров, 1996. С. 104).

Подобные легенды о происхождении предка-эпонима (родового, племенного) от волка или волчицы были широко распространены среди тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Так, от волчицы, вскормившей хуннского мальчика, ведут своего происхождение тюрки, от волка – уйгуры; предком монголов был *Борте-Чино* (Серый/Пегий Волк). Этногенетические истоки этих легенд и представлений не выяснены. Одни исследователи предполагают их древнетюркское происхождение, другие – протомонгольское (последняя версия наиболее популярна среди монгольских и бурятских ученых), хотя аналогичные предания и связанные с ними адоративные систем выявляются в религиозно-мифологической традиции древних индоевропейских народов. Выяснение их происхождения не входит в наши задачи. Однако мы можем предположить генетическую общность преданий о происхождении рода *шонораг* и генеалогических легенд раннесредневековых тюрков, где обосновывается происхождение народа *тюрк* от вскормившей их предка *волчицы* (а не от волка, как в легендах средневековых

уйгуров и монголов). Соответствующая корреляция, в свою очередь, позволяет нам осторожно высказаться в пользу того, что шонораг является этническим реликтом, осколком раннесредневекового тюркского этноса V-VIII вв.

Но слово *шоно* – монгольское, т.е. оно могло появиться только в результате взаимодействия предков бурутов с монголоязычными группами (вероятно раннеойратскими) в кон. I тыс. н.э. – нач. II тыс. н.э., закрепленного включением части омонголившихся тюрков-бурутов – носителей этнонима буруутхан в состав бурятских этнотерриториальных групп. В тюркских языках слову *шоно* соответствует *бури (bürі)* – «волк». В тюркских и монгольских языках с обозначением волка также связано *бор//боро//**буру*** – 1. «серый», 2. «волк» (Севортян, 1974. С. 172). В частности, в хакасском языке «волк» – *пӱрӱ // пӱӱрӱ*. По мнению монгольского ученого А. Очира, тюркское слово бури, вошедшее в монгольские языки, приобрело в дальнейшем разнорядные формы *бори, бури, бору, **бур*** со значениями 1. «серый», 2. «волк» (сведения даны по: Нанзатов, 2003. С. 34). Таким образом, как мы полагаем, выделяемая нами основа *бур//буру* этнонимов *бурут* и *буруутхан* также связана с обозначением волка. Кстати, по мнению Б.С. Дугарова, древнетюркское бури – волк, восходящее к временам *Буртэ-Чино*, сохранилось в названии бурятского рода *буруутхан* (*буруудхатан* – бур.): досл. *бури* (тюркск.) – волк плюс *удхатан* (бур.-монг.) – имеющий происхождение (бур. удха – Е.П.). Тункинские представители этого рода, живущие в местности Хужир, считают своим волка» (Дугаров, 1996. С. 104).

Что примечательно, соответствующая этимология находит корреляцию в этнографическом и фольклорном материалах. Так, в состав хакасских сеоков, помимо *пӱрӱт*, включается род *пӱӱрӱ* – «волк». Он также входит в состав телеутов и этнических групп Кузнецкого Алатау – шорцев, верхотомцев, изушерцев. При этом, что особенно примечательно, *предком этого рода является мальчик, вскормленный волчицей* (!) (Бутанаев, 1993. С. 245), также как предки бурятского поколения шонораг рода буруудхан и правящего рода тюрков. Следовательно, *шоно* (соответственно, *шоно һан // шоно ураг ~ шонораг*) является стадиальной калькой тюркского *бур//буру*, отразившей суперстратное влияние монголоязычного населения Северо-Западной Монголии.

Основываясь на проведенном этимологическом анализе, нам хотелось реконструировать основные моменты этнической истории рода буруудхан. По нашему мнению, носители этнонима «волк» – потомки раннесредневековых тюрков-*ашина*, происходивших от хуннского мальчика, вскормленного волчицей, которые были дисперсно расселены на территории Западной ~ Северо-Западной Монголии и примыкающих к ней районов Саяно-Алтая. В I тыс. н.э. территорию Западной Монголии заселяют раннеойратские племена, что приводит к частичной монголизации «волков», которые, тем не менее, сохраняют тюркоязычность. В результате формируется этноним с монгольским аффиксом мн. ч. *-ууд* – *буру(у)д ~ бурут*. Впрочем, в пределах Хакасо-Минусинской

котловины и Кузнецкого Алатау «волки» не подверглись монголизации; их потомки – носители этнонима *пӱӱрӱ* в составе телеутов, хакасов, шорцев. Часть *бурутов* в пределах Западной Монголии монголизировалась и вошла в состав ойратских и западно-монгольских этносов. Видимо, отдельные группы омонголившихся бурутов или же монголоязычных потомков тюрков-бурутов по «мужской» линии (*кан//хан*) – *буруудхан* в XVII – XVII вв. были увлечены хонгодорами в пределы Тунки и Левобережье Ангары (Алари), где они и обурятились, став компонентом формирующимся бурятского этноса.

Литература

Бутанаев В.Я. Происхождение и расселение хакасских сеоков. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 235-263.

Дашиева Н.Б. Бурятские тайлганы (опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ, 2001.

Дугаров Б.С. О происхождении окинских бурят. // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 99-101.

Дугаров Д.С. К проблеме происхождения хонгодоров. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 207-235.

Дугаров Б.С. К вопросу о происхождении слова *чингис*. // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, БНЦ СО РАН, 1996. С. 101-106.

Зимин Ж.А. К вопросу о выходе хонгодоровских родов из Монголии и их расселение в Алари. // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 102-113.

Нанзатов Б.З. К этногенезу бурят по данным этнонимии. // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. Иркутск, 2003. С. 28-49.

Нанзатов Б.З. Племенной состав бурят в XIX в. // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и развития. Иркутск, 2003. С. 15- 28

Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. СПб, 2002.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.

***

С.П. Тюхтенева

«ЛЮДИ С СОБАЧЬЕЙ ПЕЧЕНЬЮ»

В алтайском языке имеется фразеологизм *баш терезин кийип алган*, буквально означающее «надевший скальп» кого-либо из предков». Смысл этого выражения заключается в том, что персона, о коей идет речь, унаследовала от

кого-либо из родителей или бабушек и дедушек внешний облик и похожа на него/ неё лицом, фигурой или характером и манерами поведения. Помимо этого, характеризуя человека, могут сказать, что он – наиболее типичный представитель рода, к которому принадлежит по отцовскому роду или по роду матери. Сеок (сööк) у алтайцев продолжает оставаться до настоящего дня наиболее важным этноструктурирующим институтом.

В Республике Алтай проживают сегодня представители более 80 сеоков, или родов. Сеок – это собственно «кость», поскольку считается, что отец дает ребенку кость, а мать – плоть и волосы. Сеок является эндогамным образованием, т.е. люди, вступающие в брак, не должны иметь одинаковую «кость». Таким образом, принадлежность к роду (сеоку) передается от отца к детям. Это родство имеет патрилинейный (отцовский) счет.

Самые первые упоминания о *сööке* у алтайцев как о традиционной единице социальной организации содержатся в литературе второй половины XIX в. Родовой состав алтайского населения отражает в себе сложную и длительную историю этого региона. Иноземные и иноязычные группы не раз вливались в состав населения Алтая, подвергаясь ассимиляции. Эта ассимиляция выражалась, помимо языковой и культурной нивелировки, в подчинении пришлых элементов шаблону родовой структуры алтайцев, принимавших форму родов-сеоков.

Род как вид социальной организации связан родственными (реальными и мифическими) и идеологическими (общий культ и пр.) связями. Каждая этнотерриториальная группа состояла из разного количества родов-*сööков*, первоначально бывших патрилинейными кровнородственными образованиями.

Наиболее полные и достоверные сведения о численности и расселении алтайских родов содержит исследование, проводившееся по заданию Главного статистического управления Алтайского округа в 1897 г. С.П. Швецовым и его коллегами у населения Горного Алтая. Ими было зарегистрировано всего 68 *сööков* (в тот момент общая численность алтайцев составляла 28557 чел.) (Швецов, 1900). За 110 лет, прошедшие после переписи 1897 г., мало что изменилось: сегодня насчитывается около 67 тыс. алтайцев, входящих в примерно 80 сеоков и их подразделений.

Внутри рода есть подразделения, члены которых связаны хорошо прослеживаемым кровным родством по отцовской линии. Эти ответвления, образованные потомками одного человека, называются по-алтайски «гнездо» (*уйа*) и «отрезок» или «часть» (*кезек*). Род современных алтайцев в идеальном варианте должен быть сообществом кровных родственников, ведущих счет родства по отцовской линии. Фактически же в него могут входить и не кровные родственники. Членам рода присуще осознание своего родства, подкрепляемое убеждением в наличии между ними мифических и реальных связей. Идеологичес-

ким обоснованием родства членов одного рода служат представления об общеродовом божестве-покровителе, о родовых святынях – священных горах, почитаемых ими деревьях, животных, птицах.

Каждый род алтайцев имеет покровительствующих ему божество, называемое *тöс*, священную гору – *тöс тайга* или *байлу тайга*, священных животное или птицу, дерево или кустарник, называемых соответственно *байлу аны, байлу кужы, байлу агажы*. Слово *тöс* в алтайском языке имеет несколько значений – «начало», «корень», «основание». Наиболее подходящее по значению слово, как нам представляется – «начало»: таким образом, *тöс* и *тöс тайга* – это «гора (или тайга), божество, дающие начало сеоку». Значение слова бай/байлу – «заповедный», «священный», «запретный», и, следовательно, *байлу ан / агаш/ куш* переводится как «священное животное / дерево / птица».

Данные о божествах-покровителях сеоков у алтайцев можно суммировать следующим образом:

Божество-покровитель	**Наименование рода**
Бай Улгень	байлагас, кергил, кöбöк, кыпчак, мундус, оочы, тогус, тодош, тонжоон, јалан, чапты, чагат, шор
Јажылкан / Яжил-кан	комдош, иркит, меркит, сойон
Кöкö-Мöнкö	ара, тöрбöт,
Карšыт	кергил, **майман**, мундус, тодош, тонжоон,
Пактыган	чапты, улуп, алмат, кöбöк, тööлöс, јус
Пуракан	јус
Пырчакан	комдош, кузен, чапты
Јер-Суу	кергил, иркит, јетисары, сойон
Каракуш	комдош, мундус, тогус, чагат

Местом обитания вышеназванных божеств является небо. Согласно традиционным представлениям алтайцев, небеса состоят из нескольких слоев, на каждом из которых «живут» божества, духи, звезды, светила.

Три основные функции родовых божеств: 1) созидательная – сотворение зародышей всего живого на земле: «душ» человека *сус* и скота *тын*, а также других животных, птиц, насекомых, растений, деревьев; 2) охранительная; 3) посредническая – заступничество перед другими божествами.

Названия тотемных животных и птиц вошли в качестве составной части в наименования подразделений родов, самих родов и сохранились в их шутливых прозвищах. Это, например, название подразделения *сööка мундус, кочкор мундус*, где *кочкор* – овца, самка горного барана. Сведя воедино сведения, имеющиеся в литературе и мои полевые записи, можно представить следующим образом перечень родов и почитаемых ими животных и птиц:

Сööк	**Животные и птицы**	**Сööк**	**Животные и птицы**
Иркит	баран,орел	кергил	Дятел
Байлагас	горностай	тööлос	Верблюд
Кыпчак	змея, ястреб, сорока	тонжоон	Лошадь
Кöбöк	заяц, кочкор	**майман**	**Собака**
мундус	бык, горная овца	jабыр	Орел

Один из родов современных алтайцев – это потомки средневековых найманов. Они составляют род *найман* или *майман*, состоящий из двух экзогамных подразделений – *кара майман*, или «черные майманы», и *кöгöл майман*, или «синие майманы». Родовая тамга для клеймения скота у найманов изготовляется в виде скобки, называемой *чорго* (букв. «трубка для аппарата, в котором перегоняется кисломолочный напиток *чеген/айрак* в молочную водку»). Тамги найманов могут иметь следующие варианты: *jӱректӱ чорго* – «трубка с «сердцем», *айлу чорго* – «трубка с луной» и т.д.

Майманы живут, вместе с другими родами-сеоками, преимущественно в центральных районах Республики Алтай: Онгудайском, Шебалинском, Усть-Коксинском и столице – г. Горно-Алтайске. В этногенетических преданиях упоминается и о *пура / бура* майманах (Алтайцы, 2005. С. 126-132). Встречать таковых среди алтайцев лично мне за все время исследований еще не приходилось.

В связи с этим следует оговориться, что современный сеок – это вторичное образование, имевшее прообразом модель патрилинейного экзогамного рода. Он иногда состоял из людей, имевших различную этническую принадлежность. Вторичный род характеризуется некоторыми чертами архаического рода (экзогамия). Члены сеока алтайцев в конце XIX – начале XX века не всегда имели общего предка и, следовательно, он не всегда был сообществом кровных родственников. Такие сеоки, как *найман (майман), мундус* и *кыпчак*, к примеру, являются потомками средневековых народов, имевших государственность. Л.И. Шерстова, к примеру, называет эти сеоки «осколками» изжившего себя этноса» (Потапов, 1933. С. 97; Шерстова, 2005. С. 45).

Первые исторические известия о *найманах* или *сегис огузах*, средневековом племени, проживавшем на территории Алтай-Саянской горной системы и современной Монголии, относятся к VIII в. н.э. (Кононов, 1958. С. 58; Истори-

ческая энциклопедия, 1970. С. 878). Найманы до XII в. были данниками киданей. Монгольское название *найман*, наиболее широко используемое сегодня, как и алтайское *сегис*, означает по-русски числительное «восемь». Следовательно, название этого племени можно перевести как «союз восьми». Как полагает А.Ш. Кадырбаев, изменение тюркского этнонима *сегис огуз* на монгольский *найман* произошло под воздействием монголоязычных киданей: «В период династии Ляо, несомненно, продолжал существовать союз восьми племен – секиз-огузов, но монголоязычные кидани дали им и монгольское название, имеющее тождественный с тюркским смысл – «союз восьми племен», т.е. найман» (Кадырбаев, 1993. С. 46-47). Автор, ссылаясь на хронику «Ляо-ши», утверждает, что в период династии киданей Ляо в тексте ее официальной истории появляется название «найман», которое, возможно, отождествляется с западной группой цзу-бу, проживавших между Верхними Иртышом и Орхоном, к западу от Хангая до Тарбагатая (Кадырбаев, 1993. С. 46, автор цит. по «Ляо-ши», гл. 30, изд. Сыбубэйяо, Шанхай. 1936).

В истории Центральной Азии периода раннего средневековья известны и другие огузы – *токуз-огуз*, называемые также в различных источниках *сеяньто*. Опираясь на эти источники, Л.П. Потапов пишет: «в восточной части Центральной Азии возник каганат из племени теле, далеких предков современных тувинцев и алтайцев, во главе с племенем сеяньто, по-тюркски *токуз-огуз*, т.е. «девять огузов», или «девять племен». Обычай называть то или иное племенное объединение числовым именем довольно широко известен в истории кочевников Центральной Азии» (Потапов, 1969. С. 154).

Собственно названием племени, связанным с его тотемом, было, видимо, *огуз*. В современном алтайском языке словосочетания с *öгÿс* означают крупного взрослого быка, лося, медведя-самца. Традиция самоназвания, совпадающего с тотемом, была также характерна для различных народов, населявших Центральную Азию. Ю.В. Ионова, к примеру, обнаружила в древних представлениях корейцев предания о происхождении корейских родов от предка-зверя, названия родов по названиям животных и пр. (цит. по: Викторова, 1980. С. 133).

Самые первые сведения о найманах, обитавших на территории Алтае-Саянского нагорья, относятся к началу XII в., пишет Д.Г. Савинов, ссылаясь на Рашид-ад-дина. В составе страны найманов, наряду с другими областями, последний называет реку Иртыш и горы, лежащие между той рекой и областью киргизов. Здесь находилось владение брата «государя» найманов Буюрук-хана, имевшего собственное войско. Отсюда, в 1199 г., после разгрома монголами, Буюрук-хан, обращенный в бегство, ушел в местность Кэм-Кэмджиут, находившуюся под влиянием киргизов. Д.Г. Савинов, анализируя ранние источники по истории монголов, пришел к выводу о том, что территория Горного Алтая уже в предмонгольское время входила в область расселения найманов (Савинов, 1992).

Достаточно четко прослеживается происхождение большей части «черных» найманов от одного общего предка. Эти найманы, родословная которых содержит более 20 поколений, называют себя «произошедшими из гнезда Боора, сына Солтона». Они утверждают, что сыновья Солтона расселились по вышеуказанным районам Центрального Алтая примерно в 1757-1758 гг., в период войны между Джунгарией и Циньским Китаем (Сыновья Солтона, 1990. С. 66-92). Сыновья Солтона дали жизнь примерно половине современных алтайских «черных» найманов, преимущественно проживающих в Каракольской, Урсульской, Уймонской и Каспинско-Апшуяхтинской долинах. Среди них есть потомки тех, кто не относится к клану Солтона. Родословные этих найманов можно восстановить максимум до 7-9 колен. Эти найманы проживают более дисперсно, чем первые. «Синие» найманы считаются «младшими братьями» «черных» найманов. По численности их меньше, чем «черных». Но часть их также возводит свои родословные к одному предку. В целом же найманы – это один из многочисленных родов-сеоков алтайцев наряду с сеоками *иркит, кыпчак, тӧӧлӧс, тодош*.

Другой чертой, присущей этому роду-сеоку, обращающей на себя внимание, является то, что у найманов практически нет «единоутробного» рода-сеока. Понятие «единоутробный» обозначается термином *карындаш* (от слова *карын* – «живот», «утроба», «бурдюк») и имеет значения 1.«брат», 2.«родственник» (Ойротско-русский словарь, 1947. С.75). Род-сеок *jабыр*, считающийся единоутробным братом найманов, вероятнее всего, таковым не является. Уже в самой этногенетической легенде (см. далее), повествующей об их родстве, говорится о скорее идеологической, чем биологической, основе их единения. У рода *тӧӧлӧс*, например, 7 подразделений, браки между которыми запрещены (*бала алышпас* – букв. «нельзя брать друг у друга девушек в качестве жен»), у рода-сеока *тодош* – 5, у *кыпчаков* – 9.

Памятуя о той дискуссии, что велась в исторической науке в 50-60-е гг. XX века по поводу тюркского или монгольского происхождения найманов (см., например, Потапов, 1969. С. 175-176 и ссылки на С. 176), я сочла нужным привести в данной статье некоторые родословные алтайских найманов (взгляд «изнутри» сеока) и этногенетические легенды, а также те сведения, что имеются в алтайском фольклоре о них (взгляд «снаружи» сеока, но «изнутри» народа) (Полевые материалы автора 1986-1995 гг. – далее ПМА).

Мне представляется, что длительное сосуществование, ассимиляция и взаимовлияние народов монгольской, тунгусо-маньчжурской и тюркской групп языков вполне могли привести к тому, что найманы, вошедшие в состав многих современных народов Евразии, не могли не сохранить каких-то реликтов культуры той или иной части своих далеких разноязыких и «разнокультурных» предков.

Анализируя свои полевые материалы, я исходила из того, что если бы предки современных алтайских найманов говорили на не тюркском языке, это обязательно было бы зафиксировано в коллективной народной памяти. Так, к примеру, жители современного Кош-Агачского района совершенно отчетливо помнят, что некогда люди рода *моол* (монгол) отличались от коренных жителей, по сей день называя их «монголы» (ПМА). Кстати, практически в каждом селе существует подразделение сеоков на *тургун сöÿк* и *киргин сöÿк*. Первые – это представители собственно алтайских сеоков, отличающиеся, прежде всего, многочисленностью. К *киргин сöÿк* относятся потомки мигрировавших в Горный Алтай тюрко- и монголоязычных жителей соседней Тувы и Западной Монголии[1].

Далее, если бы они оказались на территории современного Горного Алтая после того, как найманское государство было разгромлено Чингис-ханом в начале XIII в., то и этот факт не остался бы без внимания, тем более – в связи с именем великого воина. Ведь территория современного Алтая не была и тогда пустынна. Более того, вышеупомянутый Солтон с сыновьями, с большим трудом и потерями достигший Горного Алтая пять столетий спустя, проделал этот путь именно потому, что эти земли были для них чем-то притягательны, хотя здесь в те годы было отнюдь не безопасно. Скорее всего, они шли к своим родственникам – близким или дальним, рассчитывая и на спасение от цинских войск, и на убежище.

Летом 1927 г. ленинградский этнограф Л.Э. Каруновская записала со слов Аргымая Кульджина, известного конезаводчика из рода-сеока «синих» найман, его родословную. Аргымай сказал, что его ветвь ведет свое происхождение от Алаша, сына Чингис-хана (Каруновская, 1927. С. 46-64): Алаш – Бирки Найман (а другой остался в Казахстане) – Кара найман – Коголок найман или Коко Мандык – Пура найман. Первым на Алтае из клана Алаша появился Эргенди. «Его могила находится в местечке Ижы (алт. Ыжы – река Иша, впадающая в реку Катунь в нижнем течении на границе современных Республики Алтай и Алтайского края – С.Т.) на Катуни. Алтын Чулун умер в Барнауле».

Далее Л.Э. Каруновская продолжает перечисление родословной Аргымая: «Кёнди – Турен – Тюдай – Алтын Чулун – Эргенди – Багана – Пудатьок – Тьылбыды – Тьыртак (умер в Каярлыке, его могила в местности Тоотой) – Кульдя – Аргымай – Карман, Кару, Токна, Эркемен, Владимир».

---

[1] Тургун – от глагольной основы тур-, означающей «стоять», «жить», «находиться на определенной территории». Отсюда термин тургун сеок можно перевести как сеок, проживающий на строго определенной территории, местности или как коренной сеок. Киргин – от глагольной основы кир-, означающей «входить», «заходить». Соответственно, киргин сеок это не алтайский *сеок, вошедший в состав алтайцев и ассимилированный ими*, но сохраняющий память о своем происхождении.

Как отмечает Л.Э. Каруновская, Аргымай «оказался исключительно образованным, но неграмотный почти (в смысле знания кириллического алфавита – С.Т.), в поисках религиозных истин он много читал китайских, японских, буддистско-тибетских и других книг… Много он беседовал с монгольскими монахами по религиозным вопросам» (Каруновская, 1927. С. 49). Внешне, в образе жизни, жилище, в одежде, в манерах и пр., Аргымай ничем не отличался от своих сородичей, пишет далее ленинградский этнограф. Только его выбритый «плоский череп, (как у Чингис-Хана)» (Каруновская, 1927. С. 49), чем Аргымай весьма доволен, отличает его от остальных. Аргымай знает своих предков до 15 колена, до Алаша, сына Чингис-хана, указывает в своем дневнике исследовательница.

Роль и значение этой, несомненно, одной из ярчайших фигур начала XX века в истории алтайцев еще не раз привлекут к себе внимание исследователей (Муйтуева, 1997). Нам же, в интересах рассматриваемой темы, важно другое. Аргымай был удачливым конезаводчиком, с целью усовершенствования породы своих лошадей объездившим не только российских, но и зарубежных коллег; он был предпринимателем, просветителем, благотворителем. Он и его братья поддержали возникшее в 1904-1905 гг. движение *бурханизм*, носившее форму религиозного реформаторства, а по сути явившегося началом национально-освободительного движения алтайцев. В годы сталинских репрессий он, как бай, был сослан в ссылку, из которой уже не вернулся. Истинной же причиной необоснованного обвинения Аргымая было, как мне представляется, то, что он, будучи лидером населения Урсульской долины, активно поддерживал национально-освободительное движение. Именно этот факт мне представляется наиболее характерным для него, как представителя рода найманов – не оставаться в стороне от событий общественной жизни.

Нельзя не упомянуть и о таком явлении периода истории гражданской войны и установления советской власти на Алтае, как борьба с бандитизмом. С точки зрения современности большую часть «бандитов» из числа коренного населения следовало бы отнести не к борцам против какой-либо власти, а к не желавшим вступать ни в красные, ни в белые войска, ни в колхозы и в другие коллективные трудовые объединения, а хотевшим жить самостоятельно, «индивидуалами», как говорили тогда. Примечательно, что в Онгудайском районе «бандитствовали» преимущественно представители рода майман – это Тавар и Карман Чекураковы, Тожлей Ташкинов и др.

Если свести воедино все то, что об этом роде-сеоке известно, чтобы составить «коллективный портрет» найманов, складывается следующая картина. Алтайские найманы – это люди, заметно отличающиеся среди других своим характером и поведением. В этих особенностях их есть как позитивные, так и негативные черты и оценки. Если составить список прилагательных, использу-

емых для «описания» найманов, то он будет выглядеть следующим образом: физически сильные *баатыр*; крепкие *бӧкӧ*; горячие *кал*; хвастливые *мактанчак*; «имеющие сердце, покрытое шерстью» *јӱреги тӱктӱ*; «с двумя сердцами» *эки јӱректӱ*; склонные к скотоводству малчы и торговле *садучы*; ловкие, расторопные *эпчил*; отчаянные, необузданные *калдырма*; жестокие *кату*; последовательные в достижении цели *албаданчак*; строптивые *тескери*; нетерпеливые *энчикпес*; доблестные воины *јуучыл*.

Для подтверждения своей правоты респонденты обычно приводят родовые (сеочные) дразнилки *чоло*, бытующие в фольклоре алтайцев по сей день:

Сказав, что мягче, ели легкие (вместо мяса),

Сказав, что жарче, разжигали костер из коры лиственницы,

Сказав, что (им) жарко, ночевали на льду.

Кующие доспехи «синие» майманы, Обжигающие уголь «черные» майманы.

У «синих» майманов, съевших синюю рыбу, завелись черви в заднице. (В алтайском языке выражение *куртту* «червивый» или *кӧдӧни куртту* «червивая задница» означает характеристику непоседливого, игривого, кокетливого человека. Здесь, видимо, имеется в виду именно эта черта характера найманов.)

«Черные» майманы варили суп (борчо) из дождевых червей.

У съевшего синюю рыбу зачервивела задница,

У съевшего белую рыбу зачервивела vulva (о “синих” майманах)

С собачьей печенью черные майманы. Доброго, хорошего зятя Токуй в золу закопали (убили – С.Т.) собаки майманы.

Майман-майман хвастунишка, на кончике носа черное пятнышко[2].

«Синие» майманы, уйдя со своей болотистой местности, ночевали на голом (вытоптанном – С.Т.) месте.

В шапке из черной жеребячьей шкуры, на высоком берегу реки жившие «черные» майманы. Верховья (местности) Кумул-Чамал обжившие издавна, связанные, будто крепким узлом, между собой, кюр-майманы, Тойия, хорошего (парня из рода) кюзен бросившие в поселении собаки майманы! (Алтай кепкуучындар, 1994)

Кюр-майманы в верховьях Чемала кругом жившие, сказав, что жарче (горит), топившие (огонь в юрте) камнем, сказав, что лед гладок, на льду ночевавшие, уголь обжигая, пуговицу, как латы /доспехи, выковавшие, птичью шкурку выделав, чепрак сделавшие. (Алтай кеп-куучындар, 1994; перевод мой – С.Т.)

---

[2] Полевые материалы автора. Информаторы: Матвеева Чыйык Кудамовна, 1930 г.р., из рода кара майман, с. Кучерла Усть-Коксинского р-на, запись 1990 г. Майманова Куйка Штановна, 1902 г.р., из рода сары иркит, с. Курунда Усть-Коксинского р-на, запись 1990 г. Майманова Эртечи Айылдашевна, 1907 г.р., из рода кара майман, с. Курунда, Усть-Коксинского р-на, запись 1990 г. Сельбиков Айдын Тошпокович, 1915 г.р., из рода кара майман, с. Каярлык Онгудайского р-на, запись 1990 г. Бордомолова Чечеш, 1913 г.р., из рода тодош, с. Каярлык Онгудайского р-на, запись 1990 г.

В этих дразнилках отражен совокупный характер алтайских найманов. Не менее красноречиво описывает найманов другой жанр фольклора, называемый у алтайцев *кебинде айдылган* или *кеп-куучын*, соответствующий понятию этногенетическая легенда. Приведу некоторые из них.

А. «Майманы не должны охотиться на птицу беркут. Это потому, что раньше майманы были воинами среди алтайцев; когда-то они воевали с китайцами, после битвы они нашли китайского мальчика, державшего в руках беркута. Пожалев мальчика, майман усыновил его, когда он вырос – женил, а его птицу почитал как божество, охраняющее верхнюю часть дверей. Впоследствии птица Каршит (божество в виде птицы Каршит – Бай Каршыт – С.Т.) стала божеством майманов, охраняющим дымоход. Поскольку у мальчика не было родасеока, майман объявил его (на родовом съезде) јабыр-майман. Его потомки – единоутробные братья майманам».

В. «Предсказатель Боор, предок майманов, говорят, сказал: Через несколько поколений я появлюсь из головы черной собаки с белыми надбровными пятнами».

С. «Во времена творения майманы родились от собаки, они имеют собачью печень. Поэтому их называют собаки-майманы» (Алтай кеп-куучындар. Стр. 190).

Здесь следует отметить, что печень (буур, боор), согласно мировоззрению алтайцев, является наиболее важным внутренним органом – вместилищем человечности, доброты: слово *буурзак* эквивалентно русскому «сердечный». Потомки сыновей Солтона называют печень *баар*, дабы не произносить слова, созвучного табуированному имени предка Боор.

Иметь «собачью печень» означает, в данном случае, быть физически крепким, выносливым до такой степени, что человек может спать на сырой земле без подстилки, как собака. С другой стороны, майманы считаются жесткими, сдержанными (ПМА, сообщение Тонова С.), и в этом значении выражение человек с «собачьей печенью» может означать его эмоциональную холодность.

Из приведенных этногенетических преданий следует, что найманы символически связаны с собакой, печенью, беркутом. Или, иначе, с серединой (собака), центром (печень) и верхом (беркут). Собаке, согласно календарному мифу, человек уступил свое место, когда *Ылчы*, создатель календаря 12-летнего животного цикла, устроил соревнование между живыми существами за право дать свое имя одному году из двенадцати. Человек сказал, что у собаки больше прав дать свое имя одному году цикла, поскольку она является другом и помощником человека. В другом мифе говорится о том, что собака имеет божественную природу – она входит в число животных-бурханов. Таким образом, вероятно, можно сказать, что майманы, имеющие существ-покровителей среднего и верхнего миров, относятся алтайцами к «чистым» родам в отличие от родов, называемых *кöрмöстÿ*, то есть имеющих «невидимых» духов нижнего мира.

Помимо этого, обращает на себя внимание частота упоминания вместе с названием рода найман собаки. В этой связи следует отметить глубокую древность и широкую распространенность тотемистических представлений о происхождении определенного народа (племени, рода) от собаки, волка и других животных. Интересен факт, приведенный Л.Л. Викторовой: «Среди соседей иньского и чжоуского Китая в начале I тыс.л. до н.э. были, очевидно, племена, являвшиеся предками тюркских, монгольских и тибетских народов. Жуны и ди были близки в этнокультурном отношении; они состояли из многих племен: шань-жуны (горные жуны), цюань-жуны (собаки-жуны), си-жуны (западные жуны)» (Викторова, 1980. С. 118). Только одно из упомянутых племен, называвшихся жун, – цюань-жуны охарактеризовано не по географическому признаку местообитания, а тотемистическому – собаки-жуны.

Сюжет, схожий с сюжетами дразнилок под номером 6 и 9, имеется в легенде о киданях. В ней повествуется, что «когда-то правителем киданей был Нохой (монг. собака), который якобы принимал человеческий облик только после того, как ему в жертву приносили белую лошадь или пегую корову. Осенью кидани исполняли даже специальный обряд, связанный с собакой. Император убивал белую собаку, голову которой зарывали в семи шагах от поставленной в южном направлении палатки. Через семь дней палатку переносили на то место, где была зарыта голова собаки. Этот обряд также унаследован киданями от их предков» (Викторова, 1980. С. 150; автор ссылается на: Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII века. СПб.,1857. С. 191). В приведенных выше современных алтайских дразнилках говорится о зарывании майманами- «собаками» человека под очагом или в золе. Не проводя прямых параллелей между этими двумя сюжетами, хочу только отметить сходство в следующем: кидани ставят жилище на месте, где была зарыта голова собаки; алтайские майманы зарывают/ хоронят своего зятя под очагом в жилище, за что их называют собаками.

Найманы/майманы почитают, таким образом, собак, беркутов, березу и вершины Дьал-Монку и Кадын-Бажы – Уч-Сумер; им нельзя бить собак, даже ругаться на них и выгонять из юрты, если собаки случайно вбежали в нее. Найманам также нельзя делать *тиш* (шампур для шашлыка, букв. «зуб») из березы (ПМА).

В 1988 г. потомки Боора, живущие в Онгудайском районе Алтая, собрались на свой первый родовой съезд – праздник найманов. Они инициировали проведение праздника всех найманов – *кöгöл* и *кара* – следующим летом, в 1989 г. На этом празднике присутствовали, в основном, найманы из Онгудайского района, поскольку праздник проводился в местечке Текпенек этого района. Во время празднования в 1989 г. неожиданно для многих прозвучала мысль о необходимости выбора зайсана *јайсаӊ*, который занялся бы собиранием генеа-

логической информации и способствовал бы возрождению традиций взаимо помощи найманов и их объединению. Предложение исходило от Кыдыева Эмил Курдеевича, старика из рода *кара майман*, бывшего ранее, в советские време на, председателем колхоза, фронтовика, уважаемого в Горном Алтае человека Он предложил кандидатуру Александра Киндишевича Бардина, пенсионера также бывшего советско-партийного деятеля, в то время активно занимавшего ся общественной работой. Таким образом, найманы вписали в современну историю алтайцев новую страницу, связанную с этнокультурным возрождени ем народа. Символично было и то, что они заложили на месте проведени праздника гранитную стелу с высеченными на ней своей тамгой и фигурко собаки; вокруг стелы собравшиеся сложили *обоо* – каменную насыпь, служа щую жертвенником. Уже в 1990 г. примеру найманов последовали другие мно гочисленные роды-сеоки алтайцев – *мундус, кыпчак, тööлöс, саал*. В результа те за три года появилось больше 10 зайсанов, родовых старейшин. Как пише моя коллега В.Я. Кыдыева, в начале 1990-х гг. «никто толком не понимал роль и функции зайсана. Было необычно даже само слово «зайсан», представлявше еся скорее обозначением угнетателя, чем покровителя и защитника. Резавши сначала слух, теперь этот термин прижился. А недавно был поставлен вопрос о координации деятельности всех зайсанов» (Кыдыева, 1994. С. 51 – 57).

Процесс восстановления и оживления полуразрушенного к 1980-м гг. инсти тута рода-сеока вызвал неоднозначные реакции среди властей и населения Гор ного Алтая. Мнения вскоре разделились на два полюса – от крайне отрицатель ного и до положительного. Особенно негативно этот процесс был восприня русским населением республики, большая часть которого поселилась в Горном Алтае в советское и постсоветское (беженцы из бывших советских среднеазиатс ких республик после событий 1987-1990 гг.) время. Среди алтайцев также было значительное число тех, кто видел в этом «сеочный» сепаратизм и начало разоб щения народа. Вскоре, однако, прежде всего для алтайцев, наступил такой мо мент, когда практически незаметно хор голосов противников праздника рода сеока сошел на нет. В ходе развития праздники родов-сеоков способствовали активизации процесса этнической, этнокультурной самоидентификации. В эти годы, как и везде в национальных регионах России, в Горном Алтае протекала наиболее эйфоричная стадия этнокультурного возрождения. Благодаря этому этническое самосознание алтайцев было высвобождено (может быть, и не пол ностью, если смотреть с высоты 2000-х гг.) из липких тенёт комплекса социально культурной неполноценности (См. об этом: Тюхтенева, 1997. С. 7 – 10).

Наиболее важный, с моей точки зрения, для ревитализации института рода сеока, факт – это дискуссия о сеочно-родовом определении внебрачных детей, рожденных алтайскими женщинами от мужчин – не алтайцев и о прекращении внутриродовых браков, ставших нередкими в 1970-80-е гг.

К 1994 г. сложилась ситуация, позволившая зайсанам алтайских родов новейшего времени объединиться в союз для координации своих действий. В результате объединения 12 зайсанов в *Тöргöö* (Совет) зайсанов Алтая ими был избран *ага-јайзаң*, т.е. глава зайсанов. Им стал найманский старейшина А.К. Бардин, потомок Бора, которому удалось реконструировать свою родословную до 14 колена: Александр – Киндиш – Бардьы – Тордьын – Маскачак – Чокон – **Боор** – Солтон – Чагатай – Кураган – Талай Шикши – Уруска – Тайды Мерген – Самарган. К сожалению, у самого А.К. Бардина нет сыновей, и на нем заканчивается одна из веточек «раскидистого» древа потомков мудреца Боора.

Я пишу обо всем этом так подробно потому, что в основе начавшегося тогда процесса этнокультурного возрождения лежит встреча потомков *судурчы лама* Боора, ламы предсказателя, летом 1988 г.

Одними из самых активных приверженцев возрождения на Алтае бурханизма, трактуемого как локальный вариант буддизма, являются сегодня найманы. Вот как выражает эту позицию В. Э. Кыдыев, редактор независимого издательства «Ак Чечек», лидер городской части алтайской интеллигенции, руководитель первой общественной организации «Эне Тил», созданной в 1988 г. для защиты и представления интересов алтайцев: «Рано или поздно мы должны будем определиться между тремя мировыми религиями. Мы живем на стыке, на границе всех трех – буддизма, ислама и христианства. И мы должны будем решить, с кем нам по пути. Наши предки (он относится к числу потомков Ак-Билека – С.Т.) завещали нам буддизм». Они установили три буддийских ступы, в том числе – на месте сожжения тела мудреца Боора.

И в заключение. «Исчезновение» *пура найманов*, зафиксированное Л.Э. Каруновской со слов Аргымая Кульджина в 1927 г., можно было бы объяснить тем, что эта часть найманов ушла с территории Алтая уже давно, возможно, в раннем средневековье. Если же учесть то, что род или племя найман имеется у большинства тюркоязычных народов – каракалпаков, киргизов, казахов, узбеков, дагестанских ногайцев, крымских и поволжских татар, башкир и телеутов Кузбасса (Лезина, Суперанская, 1994. С.308, 314), а топонимы, содержащие этноним «найман», распространены по всей Евразии, от Республики Молдовы до Иркутской области (Мурзаев, 1996. С. 168-191), то можно также предположить, что какие-то другие части средневекового племени найманов, еще ранее называвшегося *сегис огуз*, в том числе и *пура найманы*, ушли еще далее – на запад, восток или на юг, влекомые кочевыми традициями.

Литература

Алтай кеп-куучындар. (Алтайские мифы и легенды). Горно-Алтайск, 1994. Вып. 2.

Алтайцы. (Материалы по этнической истории). Сост. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2005.

Васильев В.П. История и древности восточной части Средней Азии от X д
XIII века. СПб., 1857.

Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 198

Кадырбаев А.Ш. Очерки истории средневековых уйгуров, джалаиров, на
манов и киреитов. Алматы. 1993.

Каруновская Л.Э. Блокнот с полевыми дневниками Л. Э. Каруновской с
1927 г. // Архив Института этнографии им. П. Великого (Кунсткамеры) РАН. Ф. 1
Оп. 2. № 26.

Кыдыева В.Я. О празднике алтайских сеоков (послепраздничные размыш
ления о празднике и не только о нем) // Проблемы этнической истории и куль
туры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных террито
рий. М., 1994. С. 51 – 57.

Историческая энциклопедия. Т. IX. М., 1970.

Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинс
кого. М.-Л., 1958.

Лезина И.Н., Суперанская А.В. Ономастика. Словарь-справочник тюркски
родоплеменных названий. Часть 2. М., 1994.

Муйтуева В.А. Из жизни Аргымая и Манди (на алт.яз.). Горно-Алтайск, 1997

Мурзаев Э.М. Тюркские географические названия. М., 1996.

Ойротско-русский словарь. Под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947.

Потапов Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колони
зации. Новосибирск, 1933.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-эт
нографический очерк. Л., 1969.

Савинов Д.Г.. Исторические свидетельства о времени появления найманов
на Горном Алтае // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопре
дельных территорий. Материалы конференции, посвященной 40-летию Горно-
Алтайского НИИ истории, языка, литературы. Горно-Алтайск, 1992.

Сыновья Солтона (Майманское предание). // Бронтой Бедюров. Слово об
Алтае. История. Фольклор. Культура. Горно-Алтайск, 1990. С.66 – 92. (Пересказ
легенды – Б. Бедюрова и Ю. Фельчука).

Тюхтенева С.П. Современное состояние этнического самосознания алтай-
цев (1987 – 1997 гг.)./ Журнал «Кан Алтай». № 2 (14), 1997. С. 7 – 10.

Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Т.1. Вып. 1. Кочевники Бийского
уезда. Барнаул, 1900.

Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические про-
цессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005.

***

В.В. Ушницкий

БАТУЛИНСКАЯ ПРОБЛЕМА В ЭТНОГЕНЕЗЕ ЯКУТОВ И БУРЯТ

Исследование выполнено при финансовой поддержке в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ранняя этническая история народа саха»), проект N 06-04-79103 а/т.

Участник Камчатской экспедиции Я.И.Линденау, проезжая в 1745 г. через Байкал, увидел укрепления в местности под чисто якутским названием *Кобуо-ҕуур*. В этой местности некогда проживал родовой глава Омогой из рода *Боотулу*. Потомки Омогоя и пришельца Эллэя в составе восьми главных якутских родов расселились и проживали на территории Байкала и в соседних с ним степях до тех пор, пока не были оттуда оттеснены кыргызами и монголами. «Сначала они давали достойный отпор своим врагам, но потом, когда во времена царствования Баджея – внука Эллэя, они слишком обессилели, чтобы успешно противостоять своим врагам, Эллэй собрал все племя и спустился вниз по Лене» (Линденау, 1983. С. 176). Как видно, в этническом сознании саха XVIII в. сохранилось предание о том, что их предки рассматривали пребывание на территории Байкальского региона как один из этапов своей истории, наполненный довольно богатыми событиями. Надо полагать, что в формировании народа саха он сыграл немаловажную роль.

Анализируя старинные фольклорные источники, сохранившиеся в материалах досоветской историографии, можно сделать вывод, что в этногенезе саха исключительную роль сыграло весьма загадочное батулинское племя. Так, в материалах участников экспедиции И.И.Биллингса говорится о том, что «Омогой-бей, начальник батулинского поколения, пошел с народом своим и с табунами через землю бурятскую... к берегам р. Лены». В 1822 г. на страницах «Северного Архива» в статье о якутах также речь идет о переселении батулинского поколения. В этих работах говорится о переселении саха из Барабинской степи и присоединении их к хоринцам (Гоголев, 1993. С. 117).

В досоветской историографии считалось аксиомой тождество между *боотулу* и *батулинцами* в составе бурятов. В документах XVII в. отмечена Батулинская волость на Средней Лене. Этническую связь между *боотулу* и *батулинцами* признавали и исследователи советского периода. Следует указать и тот факт, что в районах, в которых население отличалось говором, выделявшим гласную «а» («акающих»), вместо *боотулу* принято было говорить *баатылы*. Таким образом, батулинцы в ряде текстов выступают как южные предки *саха*. Но в то же время наличие родов *боотулу* в составе саха свидетельствует о том, что они являлись лишь одной из составляющих формирующегося этноса.

В документах XVII в. упоминается впоследствии исчезнувшая Батулинска волость, которую связывают с представителями жексогонцев (таттинцев), но он являлись жителями Ексогонской волости. Б.О.Долгих считал, что Батулинска волость располагалась на территории каптугов, чакыров, хадаров, сулгачинцев кугдинцев в Батурусском улусе (Долгих, 1960. С. 365). Это означает, что все пере численные группы могли быть подразделениями батулинцев. К Батулинской во лости, вошедшей в состав Батурусского улуса, С.И.Боло относил наслеги Хад ар, два Чакыра, Хоптого (прежние каптуги-батулинцы), Одьулуун, Хайахсы (цит. по: Долгих, 1960. С. 328).

В то же время предок жексогонцев Кэрэкээн-Ойуун в архивных источника упоминается как один из батулинских родовых тойонов. Возможно, этому фол клорному персонажу соответствует Нарекан Секуев из Батулинской волост Известно, что в 1640 г. в Амге и Татте проживал Батулинский род (Нареканов дети). Потомки Кэрэкээнэ основали современный наслег Куннээйи. Их имена Орукээн, Куннэй, Лээтиэ, Боттокуй – можно найти в документах с 1663 по 1687 среди представителей Батулинской волости (Боло, 1994. С. 309). Таким образом одно из крупных подразделений саха жексогонцы (таттинцы) также происходи от батулинцев.

На ленском острове Улуу Арыы проживали три соседних рода Баатылы Бахсы и Багарах, находившихся в близком родстве и входившие в состав Канга ласского улуса. Именно от них отделились люди Кэрэкээнэ, составившие по зднее отдельный Таттинский улус. Часть рода Бахсы во главе Куһагай Огонньо переселилась на территорию современного Чурапчинского района, состави там отдельный род Бахсы (Боло, 1994. С. 268–270). Слово Бахсы произошло о тюркского слова бахши «шаман», а багарах означает «глиняный сосуд». Следу ет заметить, что род со схожим названием Богаракова существовал среди ал тайских телеутов. Название поселка Абага в прежнем Батурусском улусе, на территории прежней Батулинской волости, происходит от слова абга (дядя) Одноименные родоплеменные группы абганеров встречаются в различны регионах монголоязычного мира. Их название, так же как и якутское, происхо дит от слова абга – дядя (Эрдниев, 1980. С. 62).

Прародителем рода Байагантай в фольклорных текстах иногда выступае Баарагай Баатылы, поэтому и байагантайцы могли также быть частью батулин цев. Сын легендарного предка якутов Омогоя Баарагай Баатылы иногда счита ется предком не только Баягантайского, но и Батурусского улуса. Следует под черкнуть, что среди харганаевской, т.е. батулинской группы родов хори – буря существовал род мэнгэй, одноименный с крупнейшим племенем саха Мэн (Цыдендамбаев, 1972. С. 205).

Согласно Я.И.Линденау, и род Энсиэли (намцы) происходит от Омогоя, ко торый был из рода Боотулу (Линденау, 1983. С. 21). По данным В.Л.Серошевс

кого, название рода Нам происходит от имени старика Нам, давшего начало целому улусу (Серошевский, 1993. С. 434–435). Действительно, переписью 1642 г. в Намской волости были отмечены родовые тойоны Ибей Намов и Мымах Намов, т.е. сыновья старика Нама. По данным одной генеалогической таблицы, Нам был внуком Омогой Бая, сыном Баарагай Баатылы (Исторические предания и рассказы якутов, Ч.1, 1960. С. 88).

Среди якутов-саха исследователи выделяли три группы (названные Г.Ф. Миллером «секты»): 1. Батулинцы и хоринцы, почитавшие орла как наивысшее божество, самое близкое к божеству Урун Айыы. 2. Намцы и остальные относящиеся к ним волости, исключая бетунцев, почитавшие лебедя так же, как вышеупомянутые – орла. 3. Остальные улусы и волости, не относящиеся к двум, но все же почитающие орла под именем Хомпоруун Хотой (Элерт, 2001. С.112-113). В Намском улусе почитали в качестве высших божеств Кыыс-хаана (в образе лебедя), Могол-хаана, Татаар-тайму. К «воздушным божествам» намцев относились Хоро-тангара, Хотой-тангара, но последнего намцы почитали «только из уважения к бабкам и матерям из других улусов, почитавших орла как божество» (Элерт, 2001. С.119).

По информации шамана Сотоя Трекина из Баксинской волости Мегинского улуса, к Батулинской «секте» (родовому обьединению – У.В.) относятся: «1. Бахсынцы; 2. Батулинцы; 3. Сыланцы; 4. Игидейцы; 5. Джохсогонцы; 6. Тыарасынцы; 7. Оргеты; 8. Байагантайцы; – все они относятся к особой «секте», которая преимущественно называется Батулинской, так как Батулинская волость самая большая из них, и она разделена между тремя улусами, а именно, Батурусским, Кангаласским, Мегинским». Г.Ф.Миллер к «Батулинской секте» относил и хоринцев (Элерт, 2001. С. 112-113).

Батулинцы почитали орла: «Предком этого Баатылы была, говорят, птица-орел. Батылинцы его не убивают и очень чтят. Женщины рода Баатылы, если увидят парящего орла, надевали, говорят, ровдужный кафтан, называемый тангалай, почитая его, как невестки своего свекра» (Исторические предания и рассказы якутов, ч.1, 1960. С. 63). Культ орла характерен также для забайкальских меркитов.

Кроме того, о сыне Омогоя Баарагай Баатылы сообщается: «Терпел нищету и питался добычею, которую приносила черная собака». Следовательно, бедность батулинцев и их занятия охотой и рыболовством были ходячей поговоркой (Ксенофонтов, 1992. С. 166). То же сообщается о баягантайцах, возможно, эти два рода имели одно происхождение. Баягантайцы и батулинцы не упоминали в своих молениях Юрюнг Айыы, они не должны были отпускать в свои табуны чисто белых жеребцов, не должны держать веревку сэлэ (Ксенофонтов, 1977. С. 28).

Примечательно, что *батулинцы* или же *боотулу* встречались среди вилюй-
ских и северных *саха*, однако считается, что они разбежались по окраинам
Якутии в итоге ясачного произвола. Название *боотулу* зафиксировано в вилюй-
ских, оленекских, жиганских и усть-янских группах саха (Васильев, 1985. С. 31).
Эгинцы Верхоянского улуса также считаются подразделением батулинцев
(Долгих, 1960. С. 376, 463).

В этой связи интерес представляет то, что к приходу русских среди бурят
имелись роды под названием *батулинцы*. Утверждается, что хоринцы в XIII в. на
монгольском Алтае подчинили и ассимилировали часть тюрков во главе с бату-
линцами–харганаевцами (Цыдендамбаев, 1972. С. 227). Тюркоязычие последних
доказывается тем, что одна половина хоринских родов – харганаевцы, судя по
названиям родов, в прошлом была тюркского происхождения (Там же. С. 227).
Действительно, в русских документах XVII в. на территории Забайкалья упо-
минаются *коринцы* и *батулинцы*. Считается, что название *батулинцы* отно-
сится к предкам нынешних кудинских бурят, являющихся одной из ветвей *була-
гатов*. Следует указать, что среди кудинских бурят существовали предания и о
проживании их предков около Тобольска. Отсюда они направились на восток и
переправились через озеро Байкал. При этом большая часть ушла в Монго-
лию, меньшая – в Якутию (Румянцев, 1962. С. 164).

С каким известным племенем можно отождествить батулинцев, составив-
ших основу якутского этноса и принявших также участие в этногенезе запад-
ных бурят и забайкальских хоринцев? Обратим внимание на объединение хори-
туматов: туматы и хори были фратриями по отношению друг к другу, как по-
том батулинцы относились к хоринскому племени. Батулинцы, по фольклор-
ным источникам, пришли с Енисея, или с Барабинских степей, потом они на
Байкале присоединились к хоринскому племени.

Тюркоязычные племена туматов археолог В.С.Николаев считает народом,
создавшим усть-талькинскую культуру Южного Приангарья XII-XIV вв., миг-
рировавшим в конце XI в. в Прибайкалье с предгорий Саяно-Алтая. В результа-
те проникновения новых племен с юга в начале XV в., произошло вытеснение
части *туматов* в долину среднего течения р. Лены. Оставшиеся в Предбайка-
лье *туматы* вошли в состав бурятского этноса (Николаев, 2004. С. 158).

Земли *туматов* – предков *саха* были подарены ойратскому владыке Худуха-
беки, союзнику Чингис-хана. Влияние ойратов можно проследить в монголиз-
мах якутского языка. В этой связи следует привести лингвистические данные,
согласно которым с XII или XIII вв. началось мощное влияние какого-то монголь-
ского языка на язык *саха*. По Г.В. Попову, формы якутских монголизмов соот-
ветствуют формам калмыцкого (ойратского) языка (Попов, 1986. С. 52, 74).

Племя батулинцев в Забайкалье иногда именовалась как батуринское. По-
этому следует обратить внимание на название одного из четырех древнеойрат-
ских племен домонгольской эпохи – батут. Термин *багатут/батут/баатут*

был рассмотрен Б.Я.Владимирцовым, считавшим, что данный этноним происходит от термина *батур* (богатырь). Название *баатут* имеет общее значение с названием другого ойратского племени – *чорос*. На алтайском языке *чор* имеет смысл богатырь, воинственный, в монгольском *батут/багатут/батут* означает «богатыри». Однако происхождение батутов и *чоросов/цоросов* различно. Примечательно, что происхождение рода *чорос*, как и у хоринцев, связывается с почитанием небесной девы-*лебедя*.

Ойраты (или *олеты*) считаются первой группой монголоязычных *отуз-татар* или *шивей*, которая ушла в Прибайкалье, вероятно, в IX в. и далее в верховья Енисея, оттеснив живших там издавно *курыкан* и *туматов*. С этого времени и началась монголизация данного региона. Вероятно, что *батулинцы* или *батуты* были в числе тех монголов, которые оттеснили курыкан, смешались с ними, в результате которого и появились монголоязычные булагаты и хоринцы.

В составе «дурбэн-ойратов» встречаются названия баргуты, буряты и баатуты. Возможно, что в одно время (XIV–XV вв.) буряты (булагаты?) и баргуты (хоринцы?) входили в состав ойратского племени *баатут*. Впоследствии часть баатутов была ассимилирована. В этой связи, следует привести тот факт, что многие баатуты рассеялись еще во время междоусобной войны Эсена с баатутским Алаг-чинсаном, большая их часть растворилась среди восточных монголов и других ойратских групп. Среди калмыков батуты были расселены в разных улусах, имелось поселение Батут в Яндыко-Мочажном улусе.

По данным Н.Витсена, якуты «в древние времена из-за войн с калмыками из области Тобола или более отдаленных западных краев были «загнаны» в районы Забайкалья и Лены» (цит. по: Иванов, 1978. С.18). Вероятно, эти события происходили в конце XV в. Надо заметить, что территория от Хангайских гор до верховий Иртыша, куда входили и Барабинские степи – это древние земли тюркских народов; они в конце XIV – начале XV в. становятся колыбелью ойрат-монголов, в этническом составе которых значительную роль играли автохтонные тюркские компоненты (Народы Сибири, 2000. С. 178).

Известно, что монголы в тюркских источниках именовались «татарами». После падения династии Юань в центральноазиатских степях ойраты в течение определенного периода объединили под своей властью всех монголов. Согласно источникам, привлекаемым С.Г. Кляшторным, при распаде Юаньской империи в конце XIV в. земли по Среднему и Верхнему Енисею отошли к ойратам, которых в 1399 г. возглавила кыргызская династия. Ее основатель Угэчи-кашка учредил новое название владения и народа Дадань, т.е. татар (Кляшторный, 1992. С. 60). Однако в 1468 г. объединенные силы монголов во главе с Мандухай-Сайн-Хатун в местности Таш-Тураду нанесли поражение ойратам. С этого времени ойратское «государство татар» (1399-1469 гг.) пришло в упадок (Бейшеналиев, 1995. С. 20). По-видимому, с этими фактами связано множество

вариантов в преданиях саха, согласно которым их предки Омогой и Эллэй пред-стают выходцами из татар.

В якутском слове *торгон*, обозначающем хищного человека, можно уло-вить связь с названием ойратского племени *торгоут* – предков части совре-менных калмыков. В олонхо словосочетание *торгон бииһин уустара* являетс довольно часто употребляемым. Слово *хотогой* в языке саха означает родств между двумя семьями в результате брака. На месте современного наслега На-яхы до прихода русских жили многочисленные *хотохооты*. *Хотогойты* ил *хойты* являются одним из четырех племен ойратов домонгольского периода

В состав *баатутов* и, возможно, идентичных им *батулинцев*, были вклю-чены отдельные группы татар, кереитов, меркитов и туматов. Об этом свиде-тельствует «Сокровенное сказание» монголов, в котором говорится о приказ Чингис-хана создать отборный отряд баатуд-богатырей из пленных кереитов в время похода против найман.

Батулинская проблема в этногенезе бурят и саха требует совместных иссле-дований бурятских, якутских и калмыцких исследователей с привлечением лин-гвистических и этнографических материалов. Тем более, что объединение дэр-бен-ойратов считается племенным союзом, сформировавшимся на террито-рии Верхней Лены, которую исследователи считают также местом обитани предков саха и бурят.

Литература

Бейшеналиев Т.О. Гибель ойратского государства татар и переселение кыр-гызов на Тянь-Шань // Происхождение кыргызов. Бишкек, 1995.

Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям яку-тов бывшего Якутского округа). Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1994.

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1995

Гоголев А.И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры) Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Иванов В.Н. Русские ученые о народах Северо-Востока Азии (XVII – начал XX в.). Якутск, 1978.

Иванов М.С. Улуустар ааттара (Названия улусов). Якутск, 2001.

Исторические предания и рассказы якутов. Ч. I. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1960

Кляшторный С.Г. О статье Кызласова «О самоназвании хакасов» //Совет-ская этнография. 1992. № 2.

Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной исто-рии якутов. Новосибирск: Наука, 1977.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов Т.I, кн. 1. Якутск: Нац. изд-во РС (Я), 1992.

Линденау Я.И. Описание Сибири. Магадан, 1983.

Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб: МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2000.

Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII-XIV веках. Усть-Талькинская культура. Владивосток-Иркутск: Изд-во Института географии СО РАН, 2004.

Попов Г.В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка. (Сравнительно-историческое исследование). Якутск, 1986.

Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993.

Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.

Элерт А.Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века (статья первая) // Общественное сознание и литература XVI - XX вв. Сборник научных трудов. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 112-113. С.107-124.

Элерт А.Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века (статья вторая) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI-XX вв. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2003

Элерт А.Х. Якутский праздник Ысыах в описаниях участников Второй Камчатской экспедиции. Источники по русской истории и литературе: средневековье и новое время. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2000.

Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980.

***

В.В. Ушницкий

ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ САХАЭТОВ В ИЗУЧЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ САХА

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Ранняя этническая история народа саха», проект № 06-04-79103 а/т.

Происхождение народа саха, несмотря на трехвековую историю его изучения, остается недостаточно изученным. Многие исследователи пытались найти предков саха среди многочисленных племен степей Евразии, населявших его с глубокой древности. Наиболее близким среди сотен этнонимов Великой сте-

ли к самоназванию народа саха остается название монгольского племени «сахаэт». Если избавиться от типичного в монгольском языке окончания «эт» («-д»), то получится просто – «саха».

В летописи Рашид-ад-дина есть сведения о тюркском племени сакаит, при нявших имя монголов: «Племя сакаит. В то же время, когда у Чингис-хана была усобица и распря с племенами тайджиутов, это племя присоединилось к Чин гис-хану, и тем прибавилось его войско. Повествование о них приведено в каж дой летописи. Однако из этого племени ни в то время, ни ныне никто не извес тен, кто был бы знаменит и уважаем» (Рашид-ад-дин. С. 125).

В 20-30-х годах прошлого века развернулась на страницах печати и науч ных трудов острая заочная дискуссия между казахским историком М.Тыныш паевым и якутоведами П.А.Ойунским и Г.В.Ксенофонтовым о связи якутов саха с племенем сахаэт. В труде казахского историка М.Тынышпаева есть сведе ния о племени кереит, в состав которого входили и сакаиты: «По данным мон гольского историка историка Санан-Сесена, монголы во времена Чингисхана делились на 3 группы: 1) Еке-монгол (великие монголы), 2) Су-монголы или татары (мангыт, унгут, чурчыт) и 3) Кереи. Аристов утверждает, что керей ка народ упоминается в китайской истории в 9 веке. Из местностей с имене керей известен приток р. Уда на северном склоне Саянских гор. По Харузин («К вопросу о происхождении киргиз») в 10 веке численность кереев доходил до 1000000 душ. По Рашид-ад-дину, кереи состояли из следующих подродов сахыят, дубоут, тонгоит, албат, каркын. Если сменить окончание множествен ного числа «т» на окончание единственного «н», получим сахы или саха, дуб и т.д… По рекам Абакан и Юс, составляющих притоки р. Енисей, проживае племя саха, которых русские прозвали сагайскими татарами… Из сопоставле ний непосредственно явствует, что нынешние черневые и сагайские татары урянхайцы, каракасы и наши кереи – осколки когда-то многочисленного и силь ного племени керей, которое в самом начале происходило от гуннов, т.е. тюр ков и с течением времени омонголилось… якуты сами называют себя саха производят себя от сагайских татар» (Тынышпаев, 1925. С. 14).

Далее казахский историк пишет: «Когда-то сильное и многочисленное пле мя (в X веке по Харузину было около миллиона душ), жившее во время похо дов Тимура (1370-1390 гг.) сплошной массой на большой территории, по-види мому, в 1400-1410 годах пережило сильнейший погром и бежало – больша часть на Алтай (черневые, сагайские татары, карагасы и далее якуты), а мень шая часть бежала на запад к аргынам. Очевидно, эти последние беженцы при везли с собою рассказы о Козы-Корпеше и Баяне... В войнах Мухаммед-Шейба на упоминается племя Сахиот, очевидно, керей, которое так и осталось сред узбеков» (Там же).

Кереитскую версию происхождения саха подхватил П.А.Ойунский, написавший в 1926 г. статью в журнале «Чолбон» о происхождении якутов. По мнению П.А.Ойунского, саха нашли свою родину после того, как ойраты истребили кереитов, и это произошло около XV в. Родичи кереитов – сахалар разделились на три группы. Саха-якуты после скитаний в Монголии и вокруг Байкала попали в Якутию. Подтверждением этому служит большое количество бурятских и монгольских слов в языке саха, приводимых автором в статье. Также П.А. Ойунский находил параллели с монголами в материальной культуре и в мифологии.

Он считал, что кереиты, в их числе сахалар, – тюрки, попавшие под господство монголов. Они были участниками всех войн во времена правления хана Угэдэя и его внука Хайду. Названия Чынгыс-хаан и Одун-хаан в якутском фольклоре – имена реальных исторических личностей, а не божеств. В лице Сээркэнэ Сэһэнэ, героя мифов саха, он видит монгольского летописца Санана Сецена.

П.А. Ойунский отмечал, что названия ойратских (джунгарских) племен в языке саха превратились в ругательные слова. Так, неопределенное ругательство «илээт» происходит от слова «олёт» – названия одного из ойратских племен. Слово «торгон», обозначающее жадного человека, П. А. Ойунский связывал с названием племени торгоут (предков части калмыков). Ойраты часто находились во враждебных отношениях с тюркоязычными народами и халха-монголами. По мнению основателя науки саха, это они изгнали предков саха с берегов Черного Иртыша (Ойунский, 1926).

Проблему происхождения саха от монгольского племени сахаэт рассмотрел в неопубликованном II томе своей работы «Ураангхай-сахалар» Г.В.Ксенофонтов. Но он пришел к выводу о невозможности происхождения народа саха от этого крайне малочисленного, к тому же чисто монгольского племени. Он писал: «В секретной истории династии Чингис-хана, при описании провозглашения Темучина царем с новым титулом «Чингисхан» в числе многих родов, принимавших участие в этом событии, упоминаются «люди из рода сахаит», а также «из рода урянха». Часть монгольского отряда, в его составе и предки сагайцев, была оставлена в Минусинском крае для удержания кыргызов в повиновении. Сравнительно легко и просто устанавливается, что минусинские родичи якутов не коренные обитатели своей теперешней родины, а позднейшие пришельцы из монгольских степей или, даже еще точнее, из бассейна реки Толы. Племя же саха-якуты в целом, в эпоху образования империи Чингисхана, уже обитало в пределах своей современной родины. Поэтому все шумные события общечеловеческой истории, связанные с именем Чингис-хана, остались вне кругозора якутов и не отразились в их сознании. Принимать сахаит монгольской истории за основное ядро современных "саха" – якутов, конечно, не приходится. Сахаиты принадлежат к явным сторонникам монгольского

Темучина, раньше всех прочих кераитских родов переходят на его сторону и принимают участие в избирании его царем над всей Монголией. Если бы в такой роли выступали саха-якуты в целом, то было бы совершенно непонятно их позднейшее бегство на крайний север. Кроме того, сахаиты монгольских степей, по-видимому, были очень малочисленны, ибо его люди в составе войск Чингис-хана не могли образовать один тумен" (Ксенофонтов, II том Ураанхай сахалар).

Кереиты были могущественным, высококультурным племенем северной Монголии до возвышения Темучина. Они имели письменность, исповедовали христианство. Об их языковой принадлежности до сих пор спорят ученые. Некоторые исследователи считали их тюрками, другие монголами. Предводитель кереитов Тоорил Ван-хан сначала был верным союзником и благодетелем молодого Темучина, затем – самым опасным врагом последнего и Джамухи. Потомками кереитов в казахской историографии принято считать крупное казахское племя керей.

Историей загадочного племени кереит занимался и Л.Н.Гумилев. В XIII в., до походов монголов, в Западной Европе распространились легенды об Иоанне-пресвитере, христианском короле, проживающем далеко на востоке и громившем мусульман. Так в Европу проникли сведения о кереитах, исповедовавших христианство несторианского толка. Следовательно, говоря о кереитах, не следует забывать о том, что кереиты были христианами-несторианами. Христианство принял Маркуз (Марк) хан, его сын Ван-хан также был христианином (Гумилев, 1970. С. 469).

Спор о связи саха и монгольских сахаэтов продолжили и этнографы следующих десятилетий. Так Н.А.Сердобов в 1960-х гг. утверждал, что тувинцы, хакасы, саха имеют общие этнические корни через кереев, исходным местом обитания которых были Восточные Саяны. Сам он считал тюркские элементы первичными в формировании кереитов (Сердобов, 1971. С. 125-127). Здесь следует привести тот факт, что в генезисе ойратского объединения активное участие принимали остатки кереитов, у которых имелось племя под названием сахаэт (Авляев, 1992. С. 88-89, 134). В состав калмыков входил род соха/сохад, название которого У.Э. Эрдниев отождествляет с саха (Эрдниев, 1980. С. 32, 69). Данное имя можно увидеть в названии рода саху каракалпакского племени ашамайлы, считающимся частью кереев (Жданко, 1950. С. 122).

Когда Чингис-хан воевал с тайджиутами, к нему присоединились тюркские племена куркан и сакаит (сахаэт, сагаит), позже вошедшие в состав монголов (Рашид-ад-дин. С. 125). От этих сагаит, возможно произошли сагайцы – хакасское племя. Таким образом, могло существовать отдельное тюркское (омонголенное) племя саха, сакаит, являвшееся потомком племени теле секйе (согэ, сыгйе). Возможно, осколки этого племени представлены в родопле-

менном составе туркмен (сака, сахгар) и алтайцев (сагат, сакал), кыргызов (саке, сака), потом они вошли в качестве отдельного племени в состав кереитского объединения.

Рашид-ад-дин утверждал, что первоначально родными землями кереитов были Иртыш и Алтай. На основе китайских источников выдвинута версия об их происхождении от канглы и огузов. Известно о тесной, а возможно, и генетической связи канглов с кереитским улусом Тоорил-хана. Представители канглийской знати, например, упоминаемый в «*Юань-ши*» Кайранбай, служили при дворе кереитских ханов, а китайское сочинение «*Менуэр-шицзы*» прямо пишет об их родстве: «Кераиты были предками канглы. Западные именовались канглы, восточные кераитами» (Кадырбаев, 1990. С. 35-36).

Кыпчакский компонент в составе саха принято связывать с кангаласцами. Племена и роды под названием канглы (или с основой канг) существуют у всех современных тюркских народов. Впервые отождествление этнонима Хангалас с названием племени канглы было сделано Г.В.Ксенофонтовым в неопубликованном втором томе «Ураангхай-сахалар». Он отождествлял канглы с гаогюйцами (в переводе – «высокие телеги»), под которыми китайские источники знали теле-уйгуров. Г.В.Ксенофонтов считал их предками кангаласов – третьей этнической волны в формировании саха (Ксенофонтов, 2 том «Ураанхай-сахалар»).

Л.Л.Викторова отождествляла тюрков-шато, название которых с китайского переводится как «ворон», с кереитами, название которых также происходит от монгольского кэрэ – ворон (Викторова, 1980. С. 197). Саха имели обыкновение перед самым сражением издавать крики ворона с восклицанием «ойдоо, ойдоо» (Ксенофонтов, 1977. С. 207). Прежде всего, Хара Суорун Улуу Тойон – «Черный Ворон Великий Господин» был покровителем родовых тойонов саха, кангаласский Тыгын за покровительством обращался к нему (Ксенофонтов. 1977. С. 57). Следовательно, в древности ворон был предком – тотемом некоторых родов саха, как и кереитов.

Кереитское обьединение было союзом племен, в который входили племена различного происхождения. В его составе упоминают сакаитов, тумаутов, албатов, тункаитов. Сакаиты и туматы упоминаются и как отдельные племена. Вероятно, их часть кочевала в других местах и не входила в состав кереитов. Джувейни Тоорил Ван-хана считает могущественным правителем народа сакаитов и кереитов. Как известно, Тоорил, победив в войне меркитов, присоединил временно их земли к своему улусу.

Проблема происхождения народа саха явно связана с проблемой происхождения средневековых кочевых народов Великой степи, создавших могущественные государственные образования. И во многом от разгадки этой тайны зависит разгадка происхождения народа саха.

Архивные источники

Архив ЯНЦ СО РАН. Ф.4. Оп.7. Д.32.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. М.- Элиста, 1994.

Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1970.

Жданко Т.А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М.- Л., 1950.

Кадырбаев А.Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII – XIV вв. Алма-Ата: Гылым, 1990.

Ксенофонтов Г.В. «Первобытная пастушеская Библия у якутов» // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф.4. Оп.1. Д. 80.

Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск: Наука, 1977.

Ксенофонтов Г.В. «Ураанхай сахалар». Том 2. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 11.

Ойунский П.А. Саха уоскээрбит тордо //Чолбон. 1926. №3-4.

Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т. I. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952

Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1971.

Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. Ташкент, 1925.

Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980.

***

А.В. Цюрюмов

ДЕРБЕТЫ КАЛМЫЦКОГО ХАНСТВА (XVII ВЕК)

Статья подготовлена при поддержке РГНФ (проект «Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», № 07-01-92006а/G)

Происхождение и этнический состав дербетов-калмыков неоднократно становились предметом исследований (Златкин, 1983; Эрдниев, 1985; Авляев, 2002; Митиров, 1998). Между тем, история вхождения дербетов в состав России нуждается в дополнительном изучении. Цель данной статьи – определить основные этапы истории Дербетского улуса в XVII веке, его вхождение в состав России и Калмыцкого ханства.

В начале столетия земельная теснота, военные неудачи во внутренних распрях и внешних столкновениях толкали отдельные группы ойратских тайшей к поискам новых пастбищных территорий. Часть ойратов покинула пределы Джунгарии и начала продвижение двумя потоками вдоль Иртыша на северо-запад, в сибирские районы Русского государства. Одну группировку составили улусы дербетов и торгутов во главе с главным дербетским тайшей Далай-Батыром, в нее входили улусы Изенея (Иченея), Ужена и Юрикты Конаевых; другую – улусы главного торгутского тайши Хо-Урлюка и Корсугана, а также Улчечея, Тогачея, Буярана и Дубенея. Смешанный состав группировок может свидетельствовать о наличии общего плана действий торгутских и дербетских тайшей, союз которых был скреплен династическим браком: жена Далай-Батыра являлась сестрой Хо-Урлюка (Материалы, 1959. С. 29). Именно Далай-Батыр и его люди дали в начале столетия наиболее значимые шерти, обозначившие начало вхождения калмыков в состав России.

С 1625 г., по свидетельству Батур-Убаши Тюменя, отмечается усиление власти и влияния цоросской династии (Лунный свет, 2003. С. 129). В этом же году разгорелась междоусобная война тайши Чокура с Байбагишем, который захватил тысячу кибиток подвластных, принадлежавших их умершему брату Чин-тайше. Тайши цоросов Хара-Хула и дербетов Далай-Батыр сначала примирили братьев, но затем в сражении на берегу Иртыша, в районе озера Ямышева, Байбагиш потерпел поражение и погиб. Далай-Батыр и Хо-Урлюк стали преследовать улусы Чокура, дойдя до Яика и Эмбы (Материалы, 1959. С. 136-139). До конца 1620-х годов главные тайши торгутов и дербетов участвовали в совместных походах на ногаев, их послы вели переговоры в Москве и Уфе. При этом Далай-Батыр продолжал поддерживать связи с Хара-Хулой. Это обстоятельство позволило И.Я. Златкину ошибочно написать о начале распада дербетско-торгутской группировки после 1625 г., когда Далай-Батыр отошел от Хо-Урлюка и начал сближаться с юго-восточными ойратами Хара-Хулы (Златкин, 1964. С. 95). По мнению С.К. Богоявленского, решающий разрыв Далай-Батыра с Хо-Урлюком произошел в 1635 г., связан он был со стремлением дербетского тайши захватить власть в группировке (Богоявленский, 1939. С. 72).

На наш взгляд, окончательный разрыв между Далай-Батыром и Хо-Урлюком произошел в 1633-1635 гг. Здесь можно привести сведения бухарского посла Казы Казыева о заключении тайшами оборонительного договора в 1633 г., причем Далай-Батыр нес оборону с юга, против Бухары, Хо-Урлюк – с запада, против ногаев, Гуши-хан – против казахов, Батур – против Алтын-хана (Очерки, 1967. С. 101).

Разрыв был связан с процессом политогенеза ойратского общества. В первой половине 1630-х годов произошли значительные изменения в расстановке сил. Как сообщалось в «Грамоте из Посольского приказа уфимскому воеводе

И.Г. Желябужскому», в 1632 г. погиб в междоусобной борьбе Байбагас (Материалы, 1959. С. 173), через два года умер Хара-Хула. На следующий год его сын Батур стал первым хунтайджи и был провозглашен правителем Джунгарского ханства.

В этот период в окружении Батура-хунтайджи заметную роль стал играть Далай-Батыр, возглавлявший походы ойратов на казахов (Там же. С. 278). Здесь необходимо учитывать важное замечание из «Отписки тобольского воеводы П.И. Пронского» в Сибирский приказ о том, что оба правителя были «в свойстве и в дружбе» (Материалы, 1959. С. 190). Кроме того (об этом, в частности, сообщается в летописи Габан-Шараба), цоросы и дербеты имели общее происхождение (Лунный свет, 2003. С. 146), в силу чего последние, естественно, стремились к своим соплеменникам.

Видимо, поэтому началось возвращение дербетских тайшей в степи Джунгарии и Восточного Туркестана, которые к этому времени стали основной территорией Джунгарского ханства. Мы полагаем, что с начала 1630-х годов Далай-Батыр основное внимание уделил тобольскому направлению. Причем из отписки тобольского воеводы кн. Ф.А. Телятевского стало известно о нападении в 1632 г. отрядов Далай-Батыра на Тобольский и Тарский уезды, после чего послы тайши шертовали вернуть захваченный ясырь (Материалы, 1959. С. 187-188).

Батуру-хунтайджи были подвластны фактически все ойратские владения, за исключением хошутов и торгутов, кочевавших в междуречье Волги – Яика – Эмбы. С середины 1630-х годов тайша торгутов, не желая подчиняться общеойратскому правителю, продвинулся на запад и, как писал Б-У. Тюмень, «напав на цжумбулаков, туркменов и татар (мангат), пропитал своих подвластных их скотом» (Лунный свет, 2003. С. 146). В то же время торгуты Хо-Урлюка неоднократно появлялись под Тобольском, давая вместе с другими ойратскими тайшами шерти, получая разрешение торговать (Материалы, 1959.С. 180).

В эти же годы западнее происходили вооруженные столкновения между Далай-Батыром и группировкой Хо-Урлюка – Чокура – Мерген-Темене. Послы дербетов говорили в Москве, что Чокур и Мерген-Темене являются исконными вечными недругами Далая (Там же. С. 154, 172). Весной 1635 г. торгоутов настигли в верховьях Тобола и Ишима джунгарские и дербетские тайши, а затем казахи, возглавляемые ханом Джахангиром. Они оттеснили Хо-Урлюка к Эмбе и далее к низовьям Яика. В это же время с юга на торгутов совершили нападение войска Бухарского ханства и «многие улусы повоевали и конские и животинные стада отогнали». Эти обстоятельства заставили торгутов сосредоточиться по Яику и Волге, возобновить торговлю с Астраханью (Кичиков, 1966. С. 66).

Вслед за указанными событиями начинается этап нормализации взаимоотношений между калмыками и джунгарами, продолжавшийся до начала 1640-х годов. К этому времени произошел распад Дербетского улуса. В 1637 г. умер

Далай-Батыр, его улус был разделен между сыновьями, главным из которых сначала стал Дайчин-Хатан (в 1637-1647 гг.), затем Даян-Омбо (с 1648 г.) (Материалы, 1959. С. 102, 334, 484)[1]. Именно это обстоятельство привело к сближению калмыков и Джунгарии. В 1638 г. Батур-хунтайджи организовал крупный поход на Алтын-хана Омбо-Эрдени (1627-1657), а также Китай и Бухару (Материалы, 1959. С. 278; Мюллер, 1941. С. 109).

5 сентября 1640 г. в Джунгарии состоялся съезд монгольских и ойратских правителей и представителей высшего буддийского духовенства, принявший монголо-ойратские законы и провозгласивший прекращение усобиц (Кичиков, 1966. С. 79). На наш взгляд, съезд, прежде всего, констатировал состоявшееся деление ойратов на Джунгарское, Хошутское и Калмыцкое ханства.

Но политическая стабилизация, достигнутая на съезде, продолжалась недолго. В 1642 г. дочь Хо-Урлюка, являвшаяся женой сына Далай-Батыра Дайчина-Хошучи, ушла от мужа и вернулась в улусы отца, приведя своих подвластных. Дербетский тайша пустился в погоню за беглецами и погиб в сражении с Хо-Урлюком и Ельденом (Лунный свет, 2003, С. 106). Вероятно, все его улусные люди общей численностью до 7 тыс. человек достались победителям. Дербето-торгутский конфликт, гибель тайши и присоединение к Калмыцкому ханству части Дербетского улуса, входившего в состав государства Батура-хунтайджи, были восприняты участниками съезда 1640 г. как нарушение мира и единства. Это обстоятельство дало повод джунгарскому правителю начать в 1642 г. войну против Хо-Урлюка, который, избегая столкновений с джунгарами, откочевал в междуречье Яика и Волги (Кичиков, 1966.С. 80). Обстановка нормализовалась в 1644 г., когда Батур-хунтайджи провел поддержанный лишь «Урлюковыми немногими людьми» неудачный поход на Джахангира (Там же. С. 234). Дербетские и хошутские тайши не поддержали его, из-за чего хунтайджи призвал своего Хо-Урлюка начать совместный поход на дербетов и хошутов Кунделена-Убаши (Лунный свет, 2003. С. 317; Материалы, 1959. С. 238-239, 249).

Во второй половине 1640-х годов ситуация в Джунгарии заметно осложнилась. Известно, что хошутский тайша Кунделен-Убаши и главный дербетский тайша Даян-Омбо, заключив военный союз с казахским ханом Джахангиром, вновь начали войну с хунтайджи. Столкновения сразу складывались не в пользу хошутов (Материалы, 1959. С. 276, 306). В начале 1649 г. казахи и хошуты потерпели окончательное поражение. Кунделен-Убаши и Даян-Омбо с остатками своих подвластных (около 20 тыс.) отступили на запад к рекам Эмбе и Сырту, где вступили в переговоры с торгутским Дайчином. В результате было заключено соглашение, по которому Кунделен-Убаши получил право кочевать восточнее владений Лаузана, став калмыкам защитой от джунгар (Златкин, 1964. С. 130-133).

---

[1] *На юге современного Казахстана сохранилось место его кремации или погребения, почитающееся у местного населения как «курган калмыцкого хана Далая».*

При этом хошуты послали людей в Уфу для шертования, обещав начать войну с торгутами в случае их неповиновения России (Материалы, 1959. С. 260-261). Одновременно дербетский Даян-Омбо обратился в Тобольск к воеводе кн. В.Б. Шереметеву с просьбой разрешить кочевать здесь (Материалы, 1959. С. 343).

Установившееся равновесие продержалось до конца 1650-х годов. В 1660 г. в Поволжье пришли улусы дербетов, возглавляемые сыновьями дербетского Далай-Батыра Аючеем и Аюкеем. Как писал в Посольский приказ Мончак, Аючей подчинился, став затем его зятем. Позднее он попытался получить разрешение Москвы откочевать назад к «сибирским местам», но по требованию хана остался у Волги (РГАДА. Ф. 119. Д.2. Л.81).

В конце 1660-х – начале 1670-х годов Калмыцкое ханство оказалось вновь втянуто в межойратские столкновения. Хошутский Аблай возобновил войну с братом Очирту Цецен-ханом, но затем, по данным уфимского воеводы Ф.И. Сомова, потерпел поражение и появился на границе башкирских земель на Яике (Материалы, 1959. С. 85). По данным Г.С. Лыткина, здесь Аблая поддержали хошуты Кунделен-Убаши, вместе они подчинили дербетского Даян-Омбо, потом Дайчина (Лунный свет, 2003. С. 326). Подтверждали это и калмыцкие послы, рассказавшие о союзе Аблая со своими двоюродными братьями, сыновьями Кунделена-Убаши. Здесь он разгромил дербетского Даян-Омбо, потом Дайчина, захватив их улусы. Но затем сыновья Кунделена-Убаши, будучи обделены в добыче, откочевали от Аблая (Там же. С. 83, 86, 90-91, 142, 212).

Неожиданно помощь пришла с востока: следуя за Аблаем, к Яику прикочевал Очирту Цецен-хан, здесь он последовательно разгромил Кунделена-Убаши, затем и Аблая (Златкин, 1964. С. 130-133).. В результате к Аюке присоединились Кунделен-Убаши и дербетский Солом-Церен. В конце 1672 г. Аюка, опираясь на помощь тайшей Солом-Церена, Дугара и Бока, а также донских казаков, окончательно разбил Аблая и передал его астраханскому воеводе (Материалы, 1959. С. 245-250; умер Аблай в Москве в 1624 г. – см. там же, с. 271). По этому поводу Г. Лыткин отмечал, что «по смерти Пунцука, управлявшего торгутским улусом, Аюка стал во главе своего поколения благодаря ходатайству и помощи своего двоюродного дяди Дугара, родственников Лаузана, Назара и дербетского Солом-Церена, доставивших ему отцовский улус и помогших наказать Аблая за поражение своего деда Шукур-Дайчина» (Лунный свет, 2003. С. 444).

По данным «Истории калмыцких ханов», окончательное подчинение Аюке дербетов произошло в 1674 г. (Лунный свет, 2003. С. 116). После смерти владельца Дербетского улуса Солом-Церена его старший сын Мунко-Темир, пользуясь малолетством брата Черкеса, завладел большей частью наследства. Возмужав, Черкес стал требовать возвращения своих людей, но брат не реагировал на просьбы, Аюка же стал на сторону Мунко-Темира. В октябре 1689 г. он «бил челом» в Царицыне, прося разрешения кочевать со своим улусом (более 5 тыс. человек) вблизи города, по правому берегу Волги. Разрешение кочевать от-

дельно от других тайшей он получил, отправив аманатов. В феврале 1690 г. Черкес ушел на Дон и остановился у Кунманьярского (Курмоярского) казачьего городка. откуда обратился в Черкасск, прося принять его с улусными людьми в Войско. На войсковом круге в Черкасске «учинил шерть», по которой ему разрешили кочевать между Доном и Северским Донцом. Опасаясь нападения со стороны Аюки и своего старшего брата, Черкес просил построить для его охраны городок на р. Бузулуке, «меж Дона и Донца на острове». Вскоре из Москвы пришло разрешение кочевать дербетам между указанных рек, но подальше от «украинных» городов. Казакам указывалось построить для «бережения» тайши просимый им городок (АВ СПб Ф ИВ РАН. Ф.44. Оп.1. Д.56. Л.71).

Мунко-Темир не мог смириться с уходом брата. Он неожиданно появился на Дону, разгромил брата с его улусом и, не довольствуясь достигнутым, совершил нападение на казачьи городки. В середине 1690-х годов Черкес, вопреки решению московских властей, вынужден был вернуться к брату (Гурий, 1911. С. 1). Столкновения же между калмыками и казаками, начатые из-за Черкеса, долго еще не прекращались (Дополнения, С. 276-282).

В 1697-1698 гг. Мунко-Темир со своим улусом откочевал на Дон. Тайша открыто заявил, что «у Аюкая и у отца ево отец мой и я, и братья мои под ево владетельством никогда с улусами своими не бывали». Примкнувшие к нему тайши Баахан и Батыр также заявили, что никогда не бывали «в холопстве и подданстве» у Аюки, « а кочевали... вместе собою». Вначале Мунко-Темир кочевал между Волгой и Доном, от Дмитриевска (Камышина) до Саратова. В марте 1699 г. Петр I особой грамотой похвалил его за неприсоединение к Аюке, повелел донским атаманам вернуть с Дона тайше всех его беглых людей и впредь не принимать (Грамота, 1887. С. 278-279). Донское войско получило указание Посольского приказа оборонять дербетов в случае нападения ханских войск (РГАДА. Ф.111. Д.3. Л.10).

Хан предпринял ряд попыток помириться с Мунко-Темиром и вернуть его под свое правление, для чего прислал к нему двух лам и тайшу Чемета. Согласия Мунко-Темира они не добились, но сумели переманить к себе тайшу Дюдюла. Ослабленный уходом последнего, Мунко-Темир ушел за Дон. В 1699 г. это привело к временной откочевке Аюки за Яик. Лишь после того, как Петр I приказал вернуть с Дона все ушедшие дербетские улусы, хан вернулся к Волге (Батмаев, 1977. С. 42).

Таким образом, в первой трети XVII века правитель Дербетского улуса Далай-Батыр был одним из главных инициаторов вхождения в состав России и вел активные переговоры с местными русскими властями. Но в первой половине 1630-х гг. дербеты возвратились в Джунгарию и подчинились правителю Джунгарского ханства. После смерти Далай-Батыра Дербетский улус разделился на несколько владений, одно из которых в конце 1660-х гг. вернулось к Волге и подчинилось Аюке, войдя в состав волжских калмыков.

Архивные источники

РГАДА. Ф.111. 1700. Д.3.

РГАДА. Ф.119. 1665. Д.2.

Грамота к калмыцкому тайше Мэнгу-тэмиру (март 1699 г.) // Письма и бумаги Петра Великого. Т.1. 1696-1701. СПб., 1887

Дополнения к Актам историческим. Т. 12.

Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003

Материалы по истории русско-монгольских отношений. Русско-монгольские отношения. 1607-1636 гг. М., 1959.

Программа чтений по кафедре монгольской и донской словесности // Архив востоковедов. Ф.446. Оп.1. Д. 56.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002.

Батмаев М.М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии. Элиста, 1977. С.42.

Богоявленский С.К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII в. // Исторические записки. Т.5. М., 1939.

Гурий. Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда. СПб., 1911. С.1.

Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. М., 1964. 2-е изд. М., 1983.

Кичиков М.Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образование Калмыцкого ханства с составе России. Элиста, 1966.

Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

Очерки истории Калмыцкой АССР. Т.I. М., 1967.

Эрдниев У.Э. Калмыки: Историко-этнографические очерки. Элиста, 1985.

***

А.В. Цюрюмов

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОМ СОСТАВЕ ТОРГУТСКИХ УЛУСОВ В 1770-Е ГОДЫ

Статья подготовлена при поддержке РГНФ (проект «Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», № 07-01-92006а/G)

В январе 1771 г. большая часть калмыцкого народа начала откочевку на Восток. Причины и ход этого события неоднократно изучались в современной историографии (Батмаев, 1993; Митиров, 1998; Дорджиева, 2002; Колесник, 2003;

Цюрюмов, 2007). Но исследователи почти не обращали внимания на богатый архивный материал, отложившийся в астраханской губернской канцелярии в ходе расследования дела о калмыцком исходе. Выявленный материал сосредоточен в фондах 36 «Состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе» и 35 «Калмыцкая экспедиция при Астраханской губернской канцелярии. (1771-1786)» и посвящен истории формирования новой улусной системы Калмыкии. В ходе сбора статистических материалов в Астрахань поступили описи улусов, в которых указывалась численность оставшихся этнических групп калмыков. Значительные по объему справки представлены таблицами и приведены нами в сокращенном виде. Данная публикация материалов носит предварительный характер и предполагает применение для дальнейшего сравнительного анализа с материалами XVIII века.

Первые сведения о численности оставшихся на Волге и возвратившихся назад групп калмыков появились еще зимой 1771 г. 20 февраля оренбургский губернатор И.А. Рейнсдорп впервые сообщил о том, что Яицким войском у Индерских гор удержаны 4000 киб., добровольно остановились Асарха и Маши с 2000 киб. (Национальный архив Республики Калмыкия – НА РК. Ф.35. Оп.35. Д.16. Л. 40 об.) В начале февраля эркетеневские зайсанги доложили руководителю калмыцких дел при астраханском губернаторе И.А. Кишенскову, что от Рын-песков они бежали из лагеря Убаши в составе 1000 киб., при наместнике остались более 100 киб., еще 400 киб. находились на Дону под властью Баранга и Нарана (НА РК. Ф.35. Д.6. Л. 52).

Данные о численности ушедших и оставшихся уточнялись до середины 70-х годов XVIII в. В мае 1775 г. КИД прислала астраханскому губернатору Кречетникову рескрипт, в котором говорилось об оставшихся в России 2325 киб. Наместника (НА РК. Ф.35. Д.20. Л. 190). Для академика П.С. Палласа была составлена справка о числе оставшихся и ушедших улусов. Из ее содержания известно, что на Волге остались: у Дондуковых – 2592 киб., Яндыка – 1216 киб., Асархи – 789 киб., Маши – 321 киб., у «Арабжуровых родственников, у братьев его Санжилы и Балнигая» – 14 киб., у «Арабжурова сына Нохоин-Кобена» – 33 киб., Замьяна – 817 киб., Теки – 185 киб., и, которой находится в Санкт-Петебург, у Джалама, сына Тундата обще» – 4422 киб. Всего – 11258 киб. (НА РК. Ф.35. Д.85. Л. 2 об.-3).

Уже весной 1771 г. Коллегия иностранных дел, традиционно ведавшая калмыцкими делами в столице, занялась судьбой оставшихся улусов. В феврале 1771 г. Кишенсков подсчитал, что у Астрахани остались 530 киб. кундровских татар (НА РК. Ф.35. Д.16. Л. 24). Кроме того, 7 марта астраханский губернатор Н. Бекетов сообщил командующему русскими войсками на Кавказе генералу Де Медему о возвращении Асархи и Маши «с лишком в дву тысячах», с ними вернулись 300 киб. «наместникова владения татар и трухменцов» (НА РК. Ф.35.

Д.435. Л. 25). Конечно, из-за продолжавшихся боевых действий на Кавказе правительство России интересовала прежде всего судьба татар. Поэтому в письме Н. Панина астраханскому губернатору Н. Бекетову (отправлено 13 мая 1771 г.) предлагалось передать «татар Убаши к аульным астраханским татарам» (НА РК. Ф.36. Д.432 Л. 75).

Летом 1771 г., когда калмыки Убаши достигли границ Китая, астраханские власти занялись распределением оставшегося калмыцкого населения. Для этого необходимо было собрать подробные сведения по улусам.

В ноябре 1771 г. А. Дондуков, ставший главным управителем над калмыцкими улусами, составил «Росписание учиненное в силу ордера его высоко превосходительства г-на генерала-порутчика кавалера Астраханской губернии губернатора Н.А. Бекетова и присланных при том ордере ведомостей собранных от оставших здесь за побегом изменников калмыцких владельцов всем находящимся в их ведомстве собственным в опись их вошедшим посторонним калмыкам и которые сих последних ближе к коему владельцу принадлежит». Необходимо учитывать, что в этом и других документах упоминается разное число кибиток, что объясняется разным временем создания документов, а также скрытой борьбой калмыцких владельцев за раздел оставшегося населения. По данным «Росписания» оставшиеся на Волге калмыки распределялись в следующих улусах: Асархи – 511 киб., Маши – 373 киб., Арабжура – 21 киб. Кроме того, в документе упоминались находившиеся в этих улусах 4225 киб. наместника, 2329 киб. других владельцев, 55 киб. тогмутов (НА РК. Ф.35. Д.35. Л. 43-46 об.).

В улусе А. Дондукова (собственных 487 киб.) находились:

из улусов наместника Убаши – баруны и эркетени (288 киб.), запсуры (436 киб.), кереты (5 киб.), бага-цатаны (37 киб.), Цойджинговы шабинеры, Багшин шабинеры и цатаны (217 киб.), ики-эркетены (533 киб.), бага-эркетены (423 киб.);

из улусов других владельцев – Цебек-Дорджи (101 киб.), Эмеген-Убаши (4 киб.), Моомоту-Убаши (3 киб.), Ахоин Убаши (32 киб.), джунгарского Норбо-Джана (4 киб.), хошоуты Теке (35 киб.), Генен-Норбо (30 киб.) и Гунги Балджура (1 киб.).

В улусе Замьяна (собственных 487 киб.) находились:

из улусов наместника Убаши – запсуры (91 киб.), шабинеры Эрке Габцо (4 киб.), Цойджинговы шабинеры (13 киб.), шабинеры Гунцук Эмчи (2 киб.), Гюмюн ламы и бурхани шабинеры (31 киб.), шабинеры Шакур ламы (102 киб.), Хутуктуин шабинеры (7 киб.), шабинеры Аллар Габцо (3 киб.), багуты (21 киб.), Кобен Ноюна (10 киб.), бага-кереты (67 киб.), ики-кереты (147 киб.), ики-цатаны (173 киб.), бага-цатаны (58 киб.), эркетени (58 киб.), кетченеров (25 киб.), Нормо гелюнга (1 киб.), Багшин шабинеров (6 киб.);

из улусов других владельцев – Цебек-Дорджи (8 киб.), ики-цохоры Маши (96 киб.), Эмеген-Убаши (38 киб.), Моомоту-Убаши (31 киб.), Басурман-Тайджи (6 киб.), Бамбара (44 киб.), Шеаренга (5 киб.), джунгарского Шара-Кукена (12 киб.), Бюрю Хашхи (4 киб.), бага-цохоры и тогмутские татары (57 киб.), хошоуты Генен Норбо (5 киб.), Тюменя (2 киб.) и др. (15 киб.)

В улусе Яндыка (собственных 301 киб.) находились:

из улусов наместника Убаши – запсуры улуса Нохоин Кобена (203 киб.), хабучины (213 киб.), древние зюнгары (48 киб.), замуты (35 киб.), Кобен Ноюна (30 киб.), шабинеры Гунцук эмчи (47 киб.), шабинеры Гюмюн ламы (29 киб.), шабинеры Шакур ламы (70 киб.), багуты (188 киб.), бага-кереты (167 киб.), ики-кереты, «называемые хахачинами» (25 киб.), ики-цатаны (167 киб.), бага-цатаны (139 киб.), эркетени Баранга (106);

из улусов других владельцев – ики-цохоры Маши (70 киб.), Эмеген Убаши (80 киб.).

В деле 36 выявлено «Росписание по родам, коликое число их имеется оставших здесь при Волге за побегом изменников после беглых наместника и владельцов вшедшие в опись к наличным владельцам, также и собственных их калмык и которые к кому в раздел назначены явствуют ниже сего» (НА РК. Ф.35. Д.36. Л. 34-37). Сведения этого документа позволяют уточнить этнические названия улусов, принадлежавших наместнику и другим владельцам.

В улусе Яндыка (собственных – 367 киб.) оказались кибитки, принадлежавшие наместнику (1777 киб.) и другим владельцам (61 киб.): ики-кереиты, в том числе шабинеры Гунцук-эмчи, бага-кереиты, ики-цатаны, бага-цатаны, Ламаин шабинеры, кетченеры, «батуты, которые входят в род еке цатановых подвластных Эмеген-Убашины», багуты, ики-запсуры Нохоин-Кобена, бага-запсуры, «заамуты бага запсурова рода», шабинеры Гюмюн-ламы, хабучины ики-запсурова рода, «древние бага-зенгоры еке запсурова рода», а также кибитки владельцев Эмеген-Убаши, Аракбы, Балжихи (Там же. Л. 34-об.).

По другим данным, в улусе Яндыка в 1771 г. было собственных 301 киб. Убаши еще раньше отобрал у нойона 100 киб. калмыков и 25 киб. татар, а так же увел 55 киб. В 1772 г. у Яндыка оставалось собственных 367 киб., кроме того, к нему были присоединены 1522 киб. (НА РК. Ф.35. Д.35. Л. 43; Д.36. Л. 4об.)

В улусе князя А. Дондукова кроме собственных его 592 киб. бага-цохоров оказались улусы наместника (840 киб.): баруны, ики-эркетены, бага-эркетены, багуты, «Ламаин шабинеры барунова рода», «древние еке зенгоры ики запсурова рода», «хабучины еке запсурова рода», «древние бага зенгоры еке запсурова рода», бага-запсоры, ики-запсуры, «заамуты бага-запсурова рода», Ламаин шабинеры, шабинеры Алдар-Гапцо ики-запсурова рода, Бакшин шабинеры ики-запсурова рода, Ранжибаевы шабинеры, «Зункубаевы шабинеры», ики-кереиты, бага-цатаны, а также 144 киб. разных владельцев (бага-цо-

хоровского Цебек-Дорджи, Ахоин-Убаши, джунгарского Норбо-Джана, Моо моту-Убаши, Эмеген-Убаши) (Там же. Л. 35об.).

В июле 1771 г. А. Дондуков сообщил в рапорте, что в 1762 г. получил сво кибитки по разделу «сполна», но на следующий год наместник отобрал у нег 535 киб., передав их Цебек-Дорджи, в 1764 г. – еще 840 киб. В результате у нег оставалось 2187 киб., которые «расплодились», достигнув численности 2499 киб Убаши увел 2012 киб., при А. Дондукове осталось 487 киб. (НА РК. Ф.35. Оп.35 Д.16. Л. 15 об.-16) В 1771 г. к нему было присоединено 1001 киб. (НА РК. Ф.35 Д.16. Л. 15 об.-16)

В улусе Замьяна оказались ики-кереиты, в том числе хутуктуин и Цойджин говы шабинеры этого рода, ики-цатаны, ики-запсуры, ики-эркетены, багуты кобен-ноюновы, а также владельцев Бамбара, Моомоту-Убаши, Басурман-тай джи, Цебек-Дорджи, Бюрю-Хашхи (Там же. Л. 36-37).

3 июня 1771 г. нойон Замьян сообщал, что в 1757 г. у него было 237 киб хатамутов и 330 киб. бага-хошутов. После ухода наместника у него осталось 63 киб. бага-хошутов (НА РК. Ф.35. Д.16. Л. 122). Убаши отобрал еще ранее 604 киб., в 1771 г. все кибитки остались при нойоне (НА РК. Ф.35. Д.36. Л. 4) В 1772 г. имелось 718 киб., присоединены к нему были 989 киб. (НА РК. Ф.35 Д.36. Л. 4-об.).

Выявленные источники позволяют показать численность других улусов. Улус Асархи. В 1771 г. собственных его было – 511 киб. (в 1772 г. – 529 киб.), с наме стником ушло 207 киб. (НА РК. Ф.35. Д.34. Л. 29-30 об.; Д.35. Л.43).

Улус Маши. В 1771 г. собственных было 373 киб., Убаши увел 182 киб., кро ме того, при Яндыке находилось его 70 киб., при Замьяне – 96 киб. (НА РК Ф.35. Д.35. Л. 43 об.; Д. 36. Л. 4об.).

Улус Эркетеней. У Волги оставалось 174 киб. ики-эркетеней и 75 киб. бага эркетеней. Вернулось к Волге 533 киб. ики-эркетеней и 423 киб. бага-эркетеней Итого – 1205 киб. С Убаши ушло 157 киб. ики-эркетеней и 101 киб. бага-эркете ней (НА РК. Ф.35. Д.34. Л. 30об.-35).

Улус Нохоин-Кобена. В декабре 1771 г. нойон рассказал в письме в Астра хань, что в 1701 г. Санджип увел с собой улус его деда и отца (8000 киб.). Поздне отец его бежал на Волгу и получил от Аюки в качестве награды 1000 киб., к ни были добавлены кибитки барунов (НА РК. Ф.35. Д.9. Л.314 об.). В 1771 г. соб ственных у него было 203 киб. (НА РК. Ф.35. Д.35. Л. 43 об.).

Улус Теки. В 1771 г. собственных имелось 70 киб. (НА РК. Ф.35. Д.34. Л.100)

Улус Арабжура. В 1771 г. собственных было 21 киб. (НА РК. Ф.35. Д.35. Л. 43)

Дербетский улус. В 1772 г. по данным губернатора Дербетовский улус со ставлял 5000 киб. (НА РК. Ф.35. Д.23 Л. 71 об.; Д. 36. Л.4).

Таким образом, выявленные материалы позволяют рассмотреть создани улусной системы Калмыкии, которая просуществовала на протяжении до на чала XX века.

В состав домена правителя Калмыцкого ханства Убаши входили наиболее крупные улусы – Кереитский, Баруновский, Цатановский (в том числе батуты), Запсуров (в том числе заамуты, хабучицы, древние зенгоры), Эркетеневский, Багутовский, Кобен-ноюновский.

Из этих улусов происходили значительные по численности группы шабинеров хутуктуин, ламаин, бакшин, Алдар-Гапцо, Ранжибаевы, Гунцук-эмчи, Гюмюн-ламы, Цойджинговы, «Зункубаевых» (искаженное от имени Зунква,- тиб. Цзонхава).

В историографии зачастую используется метод «перевернутой пирамиды», согласно которому этнический состав калмыцкого народа XIX века, о котором сохранились достаточно точные источники, проецируется в средневековье и новое время. На наш взгляд, этот метод не применим в этнографии калмыков, так как здесь не учитывается ситуация, сложившаяся после 1771 г. В первой половине 70-х годов XVIII века астраханские губернские власти, как показывают приведенные выше источники, кардинально изменили традиционную этническую улусную систему.

Архивные источники

Материалы Национального архива Республики Калмыкия (НА РК):

Ф.35. Д.6; Ф.35. Д.9; Ф.35. Д.16;

Ф.35. Д.20; Ф.35. Д.23; Ф.35. Д.36;

Ф.35. Д.34; Ф.35. Д.85; Ф.36. Д.432; Ф.36. Д.435.

Литература

Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII веках. Элиста, 1993.

Дорджиева Е.В. Исход калмыков в Китай 1771 г. Ростов-на-Дону, 2002.

Колесник В.И. Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М., 2003.

Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

Цюрюмов А.В. Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007.

***

КОЧЕВЬЯ ХУРУЛОВ И РОДОВ В КАЛМЫЦКОЙ СТЕПИ В КОНЦЕ XIX В.

Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 06-01-91821 a/g «Монгольские народы: этногенез и этническая история».

На протяжении долгого времени центрами общественной и духовной жизни калмыков были буддийские монастыри – хурулы. О степени значимости религии в жизни калмыков писал монголовед А.М. Позднеев: «Считается, что калмыки забыли свою религию – буддизм, что она во многом отличается у них не только от буддизма у монголов, но и бурят. Мнение это представляется однако в высшей степени поверхностным и далеко не оправданным на деле, чтобы не сказать неверным вовсе. … в хурулах их ведутся решительно тот же порядок, службы, читаются те же номы, исполняются те обряды» (Позднеев, 1993). Буддийские кочевые монастыри имелись у калмыков с момента прихода в приволжские степи. После ухода калмыков в 1771 г. в Китай и ликвидации Калмыцкого ханства количество монастырей постепенно увеличивалось.

Известно, что из числа действовавших в начале XX в. наиболее древними, основанными на первом этапе поселения в волжских степях, были следующие: Харахусовский хурул Раши-Гомон, Эрдниевский Сэртэкчэлинг, икицохуровский Гэмпэрлинг, Икицохуровский Тэгэчин-Шараб-Чойхорлинг, Малодербетовские хурулы Далай-ламы и Доджуд-Рацан, Эркетеневский Реши-мон, Большедербетовский Раши-Гомон, Багацохуровский Ламринлииг, Хошутские Раши-Лхунбо и Нойон Убашан (Бакаева, 1994. С. 24). Общее количество хурулов приближалось к 100.

Тема буддизма и буддийских монастырей по ряду причин оставалась слабо изученной в истории Калмыкии. Только с 1970-х гг. в Калмыкии появились сборники статей (Ламаизм, 1977, 1980, Вопросы истории, 1987), посвященные различным аспектам истории буддизма, а также монографические работы (Бакаева, 1994, Дорджиева, 1995, и др.). Опубликованные работы посвящены многим проблемам истории буддизма в Калмыцкой степи, но ряд вопросов остался за рамками данных исследований. Одним из них остается вопрос о местах кочевок калмыцких хурулов и о взаимосвязи хурулов с различными калмыцкими родами.

Калмыцкие монастыри имели важную социальную функцию в обществе. Обряды свадьбы, похорон, лечение, гадание и многие другие функции, исполнявшиеся буддийским духовенством, делали огромным влияние хурулов на жизнь простых людей. Они не были оторваны от общественной и социальной

жизни, а удовлетворяли духовные потребности калмыцкого народа, являлись хранителями традиционных ценностей, в силу чего были неразрывно связаны с калмыцкими родами. Каждый хурул существовал не сам по себе, а имел свою родовую принадлежность. Это также давало возможность существовать на определенные пожертвования калмыцких родов. Данная зависимость привязывала хурулы к родам, вынуждая их двигаться на кочевках вслед за калмыцкими родами. Следовательно, исследование мест кочевок хурулов позволит уточнить места кочевок и калмыцких родов, поскольку они всегда кочевали вместе.

Трудности вызывает определение родовой принадлежности хурулов, поскольку это не всегда отражалось в их названиях. Но надо отметить, что иногда списки калмыцкого духовенства отражали и род, из среды которого набирались манджики и ученики веры: хурулы набирали учеников только из «своих» родов, что позволяет выяснить и рода, которые поддерживали тот или иной хурул.

Большую роль в деле уточнения кочевий хурулов и родов оказала деятельность царской администрации по сокращению буддийского духовенства. Как известно, «Правилами об управлении калмыцким народом» от 4 марта 1838 г. царское правительство учредило штат духовенства в числе 2650 духовных лиц в 76 хурулах, вместо имевшихся накануне принятия закона 5270 человек в 105 хурулах. По «Положению об управлении калмыцким народом» 1847 г. снова предусматривалось значительное сокращение – штата духовенства, разрешено было иметь 67 хурулов и в них 1656 служителей культа (Дорджиева, 1995. С. 65). Борьба за сокращение штата духовенства продолжалась на протяжении всего XIX в. Основным способом борьбы в руках царской администрации стало выяснение численности хурулов и священнослужителей.

Так 10 февраля 1883 г. Главному попечителю калмыцкого народа из министерства государственных имуществ поступил циркуляр о собрании сведений «нужным иметь точныя данные о всех без исключения хурулах и их личном составе» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 1). Министерство интересовали следующие сведения: 1. Местонахождение хурулов с упоминанием как летних, так и зимних кочевок; 2. Поименный список всего калмыцкого духовенства, включая даже манджиков; 3. Поименный список всех учеников при калмыцких хуралах; 4. Данные по местам кочевок хурулов, которые во исполнение данного циркуляра стали подавать попечители калмыцких улусов.

Дербетские хурулы и рода

Малодербетовский улус

По Малодербетовскому улусу старший багши всех малодербетевых хурулов гелюнг Габунг Зодбо-Бастаев (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 12). и исполнявший обязанности попечителя северной части Малодербетовского улуса Назаров подали данные следующие сведения.

Галдан Шарбаланг большой хурул кочевал весной на урочище Боро-Сал, летом – Гашун-Зельмень, зимой – в балке Аршан. Хурул считался ики-хурулowым, поэтому в его списках преобладают ученики ики-хурулова рода и близкого им зетева рода. Соответственно, мы можем определить, что ики-хурулов и зетев рода кочевали по тем же кочевьям.

Ламринг Чолинг малый хурул кочевал весной в балке Суха, летом – в балке Суха, зимой – урочище Сухан Белчир. Хурул представлял два больших рода тугтунов и заргачинов. Среди учеников поэтому есть представители заргакинова рода зайсанга Эрдениева, заргакинова рода зайсанга Боваева, кадженкинова рода зайсанга Ильлжирингова, шошолданкинова рода зайсанга Шоподаева, лагирова рода Лиджи Ильджирингова, докчоманкинова рода зайсанга Бюбюева и цоросова рода.

Сангак Чонкорлинг большой хурул являлся родовым хурулом дунду-хурулова и шебенерова родов. Кочевал весной на урочище Зельмин Адык, летом на урочище Салин Кеке–Усун, а зимой у озера Ханата. Ученики дунду-хурулова рода, баргисова рода, докчоманкинова рода зайсанга Бюбюева.

Араши Чолинг большой хурул кочевал вместе с Сангак Чонкорлинг большим хурулом. И также кочевал весной на урочище Зельмин Адык, летом на урочище Салин Кеке–Усун, зимой у озера Ханата. Ученики дунду-хурулова рода, шарнут чоносова рода, хапчинерова рода.

Араши-Гебалинг большой хурул представлял бага-хурулов род. Кочевал весной на урочище Харгата и Багши Эджин-Губиль, летом на урочище Харгата и Багши Эджин-Губиль, зимой урочище Харгата в 2 верстах от зимней ставки улуса. Ученики бага-хурулова рода, хапчинерова рода зайсанга Аржуева, ики-бухусова рода зайсанга Кирипова, найнтакинова рода зайсанга Санджиева.

Порбе Дархан Цорджин малый хурул ики-манлан шебенерова рода. Кочевал весной на урочище Хара-Сек и Цаган Толга, летом на урочище Хара-Сек и Цаган Толга, а зимой уходил на урочище Большая лощина. Ученики ики-манлан шебенерова рода, бага-манлан шебенерова рода.

Ламринг-Чолинг малый хурул на урочище ики-бухусова рода кочевал весной на урочище Бакши Эджин-Губиль, летом на урочище Бакши Эджин-Губиль, а зимой на урочище Цаган Толган Губиль. Ученики бага-бухусова рода зайсанга Кирипова, шарнут-чоносова рода.

Араши Рамонг хурул тугтун-талтанкинова рода кочевал весной на урочище Бурата, летом на урочище Добдон, зимой на урочище Цаган-Нур. Ученики талтанкинова рода зайсанга Алангашева, маштанакинова рода аймака зайсанга Сарандаева, каканакинова рода зайсанга Лиджиева ((НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 35-36).

Совинг-ламин малый хурул багшин-шебенерова рода. Кочевал весной на балке Элиста, летом – на балке Элиста, зимой – урочище Нугура (р. Нугра). Ученики Бакшин-шебенерова рода (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 36).

Солом Дорджгин большой хурул абганер-барун кетченерова рода. Кочевал весной на урочище Гашун Бургуста, летом на урочище Амта Бургуста, зимой на урочище Алцынхута. Ученики барун кетченерова рода зайсанга Кутузова, асматова рода зайсанга Ользетиева, хапчинова рода зайсанга Уту-Насунова, Бакшинкинова рода (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 37-38).

Джал Тайшин малый хурул кочевал при Солом Дорджгин большом хуруле и тоже считался принадлежащим абганер-барун кетченерову роду. Кочевал весной на урочище Гашун Бургуста, летом на урочище Амта Бургуста, зимой на урочище Алцынхута. Ученики барун-кетченеровского рода, аванкинова рода, бакшинкинова рода, богдан-шабинерова рода (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 38об.-39).

Раши Ламрим Рубадженг малый хурул дед-ламин шебенерова рода. Кочевал весной на урочище Гашун Бургуста, летом – на урочище Амта Бургуста, зимой – урочище Алцынхута. Ученик дед-ламин шебенерова рода, сарланкинова рода зайсанга Кюкеева, сарланкинова рода зайсанга Лавруева, негебгекин-тукчинерова рода зайсанга Арлуева (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 39-40).

Манычский улус

Старший багши манычских хурулов Цюрюм Джамбо Убушинов подал следующие сведения:

Раши-Доноров малый хурул бурулова рода, кочевал летом на урочище Шаред, зимой – р. Маныч. Ученики джанчибакинова рода, шюдючинерова рода, джеджекинова рода, манджепкинова рода, манланкинова рода, беке манджeнкинова рода.

Галдан Раша-Цолон малый хурул, кочевал летом в местности Дунду-Нурин Хара Булук, Ялшатын, Бугу и Зегетин Экен, зимой на урочище Омне Нурин-Ара Экен. Ученики багачоносова рода аймака засанга Эмген Убуши Дондукова.

Доджин Рацан Большой хурул ульдючинова рода. Кочевал летом по вершине урочища Нойн-Шире и «по хамурам», а зимой на урочище Бухин Нур. Ученики ульдючинова рода зайсанга Балзанова, ульдючинова рода зайсанга Сумьянова, ульдючинова рода зайсанга Шантаева, ульдючинова рода зайсанга Сермикова, джанчибакинова рода зайсанга Карнюева, аргакинова рода зайсанга Боро-Манджиева, шунгурцугикинова рода зайсанга Арлуева.

Семпил Норбин-Зандан малый хурул икичоносова рода. Кочевал летом на урочище Яшкуль и Элистин-Хара-Усн, зимой на урочище Боро-Нур. Ученики икичоносова, кебютова и хашханерова родов.

Торгоутские хурулы и рода

Икицохуровский улус

В Икицохуровском улусе было несколько хурулов (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 4).

Первым считался Гемперлинг Большой хурул. Его кочевками были весной урочище Цсбин-Ганца, летом – урочище Манта, осенью урочище – Бузгуй,

зимой – урочище Яшкуль. Ученики шебенерова рода аймака зайсанга Халга Колбынгова, шебенерова рода аймака зайсанга Бадма Дамбаева, кетченерова рода аймака зайсанга Натыр Убуши Нохаева, сатхалова рода зайсанга Убуши Шагаева, кебюн-нойотов рода зайсанга Эрдени Амгулунгова.

Следующий Чонкорлинг большой хурул имел места кочевок весной на урочище Сулу, летом – Бузгуй, осенью – Санзыр, зимой – Яшкуль. Его учениками были тохон-кесикова рода зайсанга Натыр Убуши Нохаева, шебенерова рода зайсанга Сангаджи Дорджаева, шебенерова рода зайсанга Бембе Сарангова, шебенерова рода зайсанга Бадма Дамбаева, тохон-кесикова рода Дорджи Халгаева.

Третим был Раши Понцаклинг большой хурул кочевал весной на урочище Бумбен Амте, летом – Омта, осенью – Дамбо-гецуль, зимой – Соста. Ученики ачинерова рода аймака зайсанга Кюке Натырова, зекен-кесикова рода зайсанга Бюльджю Цебекова, шебенерова рода зайсанга Бадма Дамбаева.

Четвертый малый Сере-Тесемклинг хурул кочевал весной на урочище Дюмрень-Сек, летом – Чагля, осенью – Хагин-худук, зимой – Шорба. Ученики хошоутова рода аймака зайсанга Тепкенкиева.

Пятый Сере-Джамбаранчин малый хурул кочевал весной на урочище Шара-Толгота, летом – Ендон-Булук, осенью – Дамбон-Боро, зимой – Яшкуль. Ученики зюнгарова рода зайсанга Окон Дорджаева, зюнгарова рода Тапка Осорова, зюнгарова рода засанга Б.Баликова, зюнгарова рода зайсанга Б.Цаганова зюнгарова рода зайсанга Мухур Цемыков, зюнгарова рода зайсанга Омбаева зюнгарова рода зайсанга Очирова.

Шестой Раши-Цобго малый хурул кочевал весной на урочище Шорон Гол летом – Улан-Зуха, осенью – Хооча, зимой – Цаган-Сек. Ученики Эркетен-Баргасова рода зайсанга Насунова, яргачин эркетенева рода зайсанга Дарбышова.

Седьмой Манлан Цобюн малый хурул кочевал весной на урочище Кекхудук, летом – Чонта, осенью – Терекит, зимой – Чилгир. Ученики сатхалова рода Бадрангу Кюскюрова.

Александро-Багацохуровский улус

Багацохуровский улус

Лама калмыцкого нарола Зодба-Аракба и багши Багацохуровского улуса Бар Шара Манджиев представили сведения по пяти хурулам своего улуса, к сожалению списки учеников были даны не применительно к определенному хурулу, а в общем для всех хурулов, что не позволяет достаточно точно указать на их родовую принадлежность.

Все пять хурулов – Первый Большой хурул, Манлан Большой хурул, Докшадын Большой хурул, Дандажигин Малый хурул и Малый Онкоров хурул – совместно кочевали с весны до осени на урочище Эмчин Боро, а с осени до весны кочевал на землях духовенства на местности Цаган Аман, где, как писал

попечитель, «имеется сюме, субурган, и деревянные дома построенные духовенством. Во вторых находящиеся в хурулах гелюнги, гецули, и манджики делают по Далай-Ламайской религии службы в хурулах и исполняют по своему сану обязанности» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 82).

Ученики пяти хурулов были: запсуры зайсанга аймака Ирсламова, запсуры аймака Онкорова, запсуры аймака Хазамбышева, запсуры аймака Убуши Чиджинова, запсуры аймака Тукчи, багшин шебенерова рода, багшип-шебенеры аймака Павла Алексеева, багшин-шебенеры аймака Эрдени Джимбеева, багшин-шебенеры Генден Убуши Зунгруева, багшин-шебенеры аймака Цебек Джал Онкорова, хурул-шебенерова рода, аймака Убуши Чиджинова, аймака Лиджи Церен Джапова, аймака Хазамбышева, аймака Эрдение Джимбеева, аймака Онкорова, аймака Убуши Манджи, аймака Секлетера, истинкинерова рода, аймака зайсанга Улаза, аймака зайсанга Хонгора.

Александровский улус

Первый Большой хурул. Ученики Цатанова рода зайсанга Джан Хазлаева, керетова рода аймака Сариева, мергечутова рода, Цатанова рода Банчикова.

Манлан большой хурул. Ученики керетова рода зайсанга Сариева, шебенерова рода, Бага-хошоутова рода зайсанга Улюмджиева, Эркетенева рода Нор. Дорджаева, догшутова рода Намруева.

Докшадын большой хурул. Ученики бага-хошоутова рода зайсанга Шонхорова рода, Керетова рода Сариева, Эрекетенева, Дорджиева, Ики-хошоутова рода Джамуева, Уранхусова рода Цебекова.

Эти три хурула кочевали летом в нагорной стороне реки Волги и с левой стороны на озере Шамбай, «зимой – три больших и один малый Цацан хурулы имеют зимовку на луговой стороне реки Волга, где построен один молитвенный каменный сюм Манлан большого хурула, каменный сюм Доншоджи большого хурула, деревянный дом Цацан малого хурула каменная цаца и один деревянный субурган» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 82 об.).

Цацан малый хурул кочевал летом на урочище Гашун Худук, зимой на нагорной стороне реки Волги против острова Цаган Аран, где построен один деревянный субурган.

Цагаланкинов малый хурул. Ученики цагаланкинова рода без зайсанга, шебенерова род.

Джума Багшин малый хурул кочевал летом на урочище Табун Модон, зимой на нагорной стороне реки Волга «около сада владельца Тюмень, где построен один деревянный субурган» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 82 об.). Ученики керетова род зайсанга Сариева, хахачинова рода, уранхусова рода зайсанга Цебекова.

Ноен Убушан Малый хурул имел постоянную кочевку имел на нагорной стороне р. Волга в урочище Гурбун-Улан «в каменных кибитках» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 82 об.). Ученики мелкопоместного владельца Батырова.

Арши багшин малый хурул был единственным с постоянным местом на хождения. Как писал попечитель Калмыцкого базара, хурул «постоянно жительство имеет на нагорной стороне р. Волги на Калмыцком Базаре, где построен один деревянный субурган» (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 2). Данный хурул имел учеников из аймака зайсанга Аршиева Бага-Эркетенева рода и цатанова рода хазланкинова рода аймака зайсанга Хазлаева (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 3).

Харахусовско-Эрдениевский улус

Харахусовский улус

Исполнявший обязанности старшего багши всех Харахусовских хурулов Сана Осоров и попечитель Харахусовского улуса К.Егоров подали следующие сведения (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 21).

Араши Гюлюнг Харахусовский большой хурул (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 61). Прежде летом находился на урочище Ярхан-Боро, зимой на урочище Утта. В последнее время кочевал летом на урочище Утта, а зимой на урочище Аваджи. Ученики харахусова рода зайсанга Бадля Эрдениева.

Малый Дугаров хурул находился вместе с большим хурулом и кочевал по тем же местам. Ученики харахусова рода зайсанга Бадля Эрдениева, нойдутова рода старшины Шонх Камушева.

Арши-Чилинг Харахусовский малый хурул (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 62) находился вместе с большим хурулом. Кочевал летом прежде на урочище Ярхан-Боро, зимой – на урочище Утта. В последнее время кочевал летом на урочище Утта, а зимой на урочище Аваджи. Четверо учеников Ангучинова рода зайсанга Сангаджи Бюбеева, шестнадцать – Бага-Гурбутова рода

Эрдениевский улус

Попечитель К.Егоров и старший багши всех эрдниевских хурулов Эрдени Ширипов сообщили, что в их улусе кочевало всего два улуса.

Сере-Текчлинг Эрдениевский большой хурул кочевал летом на урочище Деде-Китин, Менгете, Норбо-Арша, Ноен-Гелюн, Серкенекте, Тебет и Бурджи, а зимой на урочище Ара-Тоста (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 63).

Малый Манлан хурул кочевал летом и зимой на Сарпе. Ученики самтанакинова рода аймака умершего зайсанга Бадма Убуши Дарджиева, шебенерова рода, замутова рода зайсанга Цебек Дорджиева, багутова рода зайсанга Дамбилева, джамбанкинова рода зайсанга Эрдени Санчирова, бабенкинова рода аймака умершего зайсанга Бадма Хамурова, ики-гурбутова рода зайсанга Нарим Атиева, ики-гурбутова рода зайсанга Бочкаева.

Эркетеневский улус

Исполнявший обязанности багши семи хурулов Эркетеневского улуса меркетова рода Ширип Нарынов, настоятель Первого большого хурула, подал следующие сведения.

Первый Эркетеневский хурул Большой хурул (Ики-хурул). Весной, летом, осенью кочует на разных урочищах (урочище Котка), а зимой бывает при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Манджики представляют будбулов род, цатанов род, меркетов род, хоокчутов род, кетченеров род, шарс багутовский род, гуюрмутов род.

Второй Большой хурул (Докшудов). Весной, летом, осенью кочует на разных урочищах (урочище Бартха), а зимой бывает при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Ученики представляли кетченеров род, мацагакинов род, цебгакинов род, шебинеров род, икихапчинов род, тобенкинов род, багахапчинов род.

Третий большой хурул (Ики-малу). Весной, летом, осенью кочевал на разных урочищах (урочище Джанай), а зимой бывал при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Ученики представляли эрекчутов род, харнутов род аймака зайсанга Никеева.

Четвертый малый хурул (Бага-мала). Весной, летом, осенью кочевал на разных урочищах (урочище Маргата и Одюдень), а зимой бывал при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Бульчинеров род, Шебенеров род.

Пятый малый хурул (Еми Ики Емин (Эмчин?)). Весной, летом, осенью кочевал на разных урочищах (урочище Котка), а зимой – при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро).

Шестой малый хурул (Мани и Манлан). Весной, летом, осенью кочевал на разных урочищах (урочище Кек Усун), а зимой – при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Цатанов род, керетов род, эрекчутов род.

Седьмой малый хурул (Бага-Мала). Весной, летом, осенью кочевал на разных урочищах (урочище Джамбыш и Тапка-Гецуль), а зимой – при зимней ставке на урочище Донам-Быш (Белое-озеро). Багахапчинов род, Икихапчинов род.

Яндыковский улус

Сведения отправили попечитель Яндыковского улуса Артемьев в 1883 г. (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 14) и старший багши всех яндыковых хурулов Ширип Мончаев

Яндыковский большой хурул кочевал летом по берегам ильменей Лабзанг, Джабага, Цурхата, зимой – Гахата. Ученики ламан-шабинерова рода, барунова рода аймака Улюмджи Замбаева, барунова рода аймака Бадма Церенова, барунова рода аймака Оргечкиева, барунова рода аймака Моголцык Бадмаева, барунова рода аймака Корнусова, керетова рода аймака Босхо Эрдениева.

Большой Багутов хурул кочевал летом при худуках Гурбун-Малзарнке, Гурбун-Маштак, Ботошь Монтошь, зимой – при худуке Булгум. Ученики багутова рода аймака зайсанга Лиджи-Гаря Оконова.

Цатанов большой хурул кочевал летом в местности Хо-та, зимой – Гу-та. Ученики цатанова рода аймаку зайсанга Эрдени Малочаева.

Шебенеров Бага-хурул кочевал летом стороне Борлнь хал, на урочище Зар, зимой на урочище Бу. Ученики керетова рода аймака Эльзете Самтанова, шебенерова рода.

Хурул керетова рода летом стороне Борлнь хал, на урочище Уту-Газар, зимой – Бора, Уту-Газар. Ученики керетова рода аймака Убуши Хечиева, керетова рода Самтанова, керетова рода Сангаджиева, керетова рода Бебюева, керетова рода Корнусова.

Керетова рода Бага хурул кочевал на урочище Даб-хар.

Батутов Бага-Хурул кочевал в местности Тарани-хол. Ученики Батутова рода, керетова рода зайсанга Босхо Эрдениева, барунова рода, аймака Бадма Церенова, аха-цатанова рода аймака зайсанга Сангаджи Убушиева, аха-цатанова рода аймака зайсанга Самтана, керетова рода Самтанова.

Цатанов бага хурул кочевал берегу ерика (протока), зимой на урочище. Ученики цатанова рода аймака зайсанга Эрдение Мальчаева.

Багутов Бага-хурул кочевал зимой и летом на урочище Диике (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 21). Ученики багутова рода аймака зайсанга Лиджи-Гаря Оконова, багутова рода аймака зайсанга Басанг Бюбеева, багутова рода Наран Даржаева.

Мочажное ведомство

В Мочажном улусе или ведомстве кочевали обедневшие рода всех калмыцких улусов. Попечитель Овечкин сообщал о следующих хурулах и родах.

Ики-Багутов хурул Эркетеневского улуса. Хурул кочевал летом близ урочища Зурмата, а зимой на урочище Зурмата. Ученики ики-багутова рода зайсанга Лиджи-Манджи Эрдени-Убушаева (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 45-46).

Шарс-Багутов хурул Эркетеновского улуса кочевал летом на урочище Цаган-Обесте, а зимой на урочище Абалик. Ученики шарс-багутова рода зайсанга Замба Цюрюмова (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 46-47).

Замутов хурул Багацохуровского улуса кочевал весной летом и осенью на урочище Махлата и Шегете, а зимой на урочище Модон-Шохо. Ученики барунова рода зайсанга Гаря Джимбеева (НА РК. Ф.9. Оп. 1. Д.58. Л. 46-47).

Шонтолов хурул Багацохуровского улуса кочевал весной в окрестностях урочища Табун-Булунг, летом и осенью на урочище Гахата, Бигчалда, Боро-Аджилга, Дабаста, а зимой на урочище Табун-Булунг. Ученики зюневых родов зайсанга Хонгора Ака-Манджиева и зайсанга Онкора.

Манджинов хурул Багацохуровского улуса кочевал летом на урочище Махлата, Лован, а зимой на урочище Марсим. Ученики зюневых родов зайсанга Павла Алексеева и зайсанга Убуши-Манджи.

Замутов хурул Икицохуровского улуса. Данный хурул постоянно находился на урочище Шабарта. Ученики замутова рода зайсанга Галя Самтанова, кебюн-ноготова рода зайсанга Эрдени Амгулунгова.

Харахусовский малый хурул. Хурул постоянно находился на урочище Сухата. Ученики харахусовского рода зайсанга Бадма Эрдениева.

Таким образом, исследование мест кочевок хурулов позволило уточнить места кочевок и калмыцких родов. Материалы архивного дела позволяют уточнить список родов, которые поддерживали тот или иной хурул.

Архивные источники

Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф.9. Оп.1. Д.58

Литература

Авляев Г.О. Калмыцкие хурулы в XIX в. (история создания, административная система, приход, хозяйство) // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987.

Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства российской империи середина XVIII – начало XX вв. Элиста, 1995.

Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с его отношениями к последнему народу. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993.

***

У.Б. Очиров

ШАБИНЕРЫ В ТОРГУТСКИХ УЛУСАХ XVIII В.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ
(проект «Монгольские народы: этногенез и этническая история»,
№ 06-01-91821 a/g)

Шабинеры (шабинары, шебенеры) – простолюдины, отданные в услужение буддийскому духовенству, как известно, являлись одной из трех основных составляющих податного сословия калмыков. Термин «шабинеры», как принято считать, происходит от слова шаби – «ученик, послушник». Шабинерская социальная группа формировалась различными путями (дарились, иногда покупались или добровольно зачислялись) (Карагодин, 1977. С.40-41), и ее элементы могли иметь различное этническое происхождение. В последующем, социальная группа обрела черты этнической группы, и уже в XIX в. шабинеры стали полноправным этническим таксоном в калмыцких субэтносах.

Первые упоминания о шабинерах связаны с именем Зая-пандиты, которому различные ойратские феодалы дарили своих подданных: в 1642, 1652, 1658, 1659 гг. Из биографии Зая-пандиты можно сделать вывод, что ойратский просветитель, как правило, обращал подаренных ему людей в банди (учеников). Например, в 1652 г. Цецен-хан «для спасения души своей матери набрал 100 мальчиков, 50 из них подарил хутукте (Зая-пандите – У.О.), который посвятил их в звание банди, прочих подарил Ачиту Цорджи и другим ламам, 200 хуваракам также подарил 200 мальчиков, из которых 100 были буруты (киргизы – У.О.) и 100 монгольского поколения» (Лунный свет, 2003. С.187). Впрочем, бывали случаи, когда ламе дарили людей, уже посвященных в банди (1642, 1658, 1659 гг.). Например, в 1659 г. «ради спасения душ Лабай зайсанга и Хошучи посвятили 50 человек, из них 30 подарили хутукте» (Лунный свет, 2003. С.192). Во всех этих случаях, учитывая употребление глаголов «подарили», «поднесли», вряд ли можно вести речь о добровольном посвящении в банди, не говоря уже о киргизах-мусульманах. Скорее всего, многие из этих людей так и не прошли посвящения в гелюнги и остались прислужниками при хутухте, причем продолжали свое услужение и после смерти создателя ойратской письменности.

В биографии Зая-пандиты термин «шабинеры» встречается уже после его смерти (под 1665 г.): «Эрке цорджи, управлявший в это время шабинарами, отправил Мерген Келемурчия спросить у Далай-ламы, явился ли хубилган Зая-пандиты» (Лунный свет, 2003. С.206). Позже, в 1690 г. (через 28 лет после смерти ойратского просветителя) Далай-лама «обязанности начальства» над шабинерами, многие из которых стали дарханами (но не все), официально возложил на Эрке Цорджи, даровав ему титул Эрдени-Дархан-Цорджи (Лунный свет, 2003. С.219-220). Интересно отметить, что в «реэстре» князя И.Ф. Барятинского, датируемого 1733 г., в составе улуса Чидана (сына Досанга и внука Чагдорджаба) указаны некие «эреден цоржин шабинары» (АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1733 г. Д.5. Л.422). Можно предположить, что между этими двумя группами есть прямая связь, хотя свидетельств, подтверждающих переход шабинеров Эрдени-Цорджи на Нижнюю Волгу, у нас пока нет.

С укреплением буддизма количество шабинеров увеличивалось, в том числе и в Калмыцком ханстве. В ряде сохранившихся исторических легенд о происхождении хурулов есть сведения и о формировании групп шабинеров. Например, в 1681 г. дербетовский нойон Цолвнг-Церен подарил ламе Йогацзари-цорджи (основателю Богдо Далай-ламин-хурула), людей, которые стали именоваться богдахин-шабинерами (позже из их состава выделились мамадут-шабинеры). В начале XVIII в. цохуровский нойон Бокшурга подарил Анджан-ламе 30 человек, которые стали именоваться Анджан-(Анджитан-) шабинерами (Авляев, 1974. С.145-146). А.Г. Митиров, анализируя этнический состав улуса Санджаба, откочевавшего в 1701 г. в Джунгарию, сумел установить лишь один его су

бэтнический таксон: «позже прояснилось, что в его составе были шабинеры» (Митиров, 2002. С.13). В начале XVIII в. Аюка передал хурулу Багацохуровского улуса (т.е. Гунджабу) 200 кибиток (Дорджиева, 1995. С.29). Есть еще целый ряд легенд, связанных с икицохуровскими хурулами (этот улус в 1771 г. остался почти в полном составе, поэтому хурулов здесь сохранилось больше), но имена нойонов, указанных в легендах, и период их деятельности не совсем совпадают с реальными историческими событиями, поэтому их достоверность вызывает вопросы.

Тем не менее, можно с уверенностью предположить, что в течение XVIII в. кочевыми хурулами обзавелось большинство улусов, если не все. Например, Г.Ш. Дорджиева, ссылаясь на данные А.М. Позднеева, пишет, что ко времени поселения калмыков в низовьях Волги были следующие хурулы: три Дербетовских, Хошутовский, Харахусовский, Эрдниевский, Эркетеневский, два Икицохуровских, Багацохуровский (Дорджиева, 1995. С.22). Очевидно, что А.М. Позднеев, опиравшийся на данные конца XIX – начала XX вв., указал список хурулов лишь тех улусов, которые остались после 1771 г. В этом списке указаны все улусы конца XVIII в., кроме Яндыковского.

Надо полагать, что за исследуемый период почти все хурулы, некоторые из которых существовали более ста лет, обросли имуществом и имели своих шабинеров. Рассмотрим для примера хурулы Дербетовского улуса, который в 1771 г. почти в полном составе остался на Волге. А.И. Карагодин, анализируя шабинеров Малодербетовского улуса, по данным на 1792 г. выделил пять групп шабинеров: Ики-, Дунду-, Бага-хурулов (соответственно 241, 275, 139 кибиток), выделившихся из одного большого Дербетовского хурула; Богдоин-шабинеров (62); Бага-манлан-шабинеров (41) (Карагодин, 1977. С.46). В списке не указаны Ики-Манлан-шабинеры, которых по каким-то причинам не учли в 1792 г., но есть веские основания полагать, что они существовали в те годы. Об этом говорит и само название группы шабинеров, подразумевающее его дуалистичный характер, и тот факт, что в 1801 г. в составе Ики-манлан-шабинеров было уже 115 кибиток (Бага-Манлан-шабинеры – 50). Под «Богдоин-шабинерами» имелись в виду, очевидно, богдахины «Богдо Далай-ламин-хурула».

К сожалению, из-за откочевки 1771 г. перечень шабинерских групп в торгутских улусах, не говоря уже о хошутах, восстановить довольно трудно. Тем не менее, суммировав имеющуюся информацию, мы можем получить относительно четкое представление о шабинерах торгутских улусов XVIII в.

Самой крупной группой шабинеров был улус Шакур-ламы, состоявший из 4 тысяч кибиток и подаренный последнему при возвращении на Волгу Аюкой в 1718 г. Вероятно, в этническом плане это было сборное образование из разных улусов, принадлежавших хану. После смерти Аюки Шакур-лама стал играть заметную роль в политической жизни, и его шабинеры в документах стали

фактически упоминаться как отдельный улус. В последующие годы, вплоть до междоусобицы 1731 г., этот улус только увеличивался: в архивных документах есть упоминания о 5 тыс. или даже 6 тыс. кибиток в его составе. Впрочем, цифра в 6 тыс. кибиток встречалась нам в документах-черновиках один раз. На наш взгляд, эта цифра является либо ошибкой писаря, либо дезинформацией, к которой представители калмыцкой элиты неоднократно прибегали в своей переписке. Следует отметить, что «de-jure» этот улус не был независимым и, по всей видимости, остался в составе ханского владения. В «Реестре» И.Ф. Барятинского 1733 г. шабинеры Шакур-ламы были указаны в числе «улусных людей» хана Церен-Дондука, а сам Шакур-лама именовался как «над ними (шабинерами – У.О.) главный» (АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1733 г. Д.5. Л.420).

Следующий по величине группой были «Гелен Эмчи шабинары» – шабинеры некоего эмчи-гелюнга, численность которых доходила до 1500 кибиток. В архивных документах 1720 – 1730-х гг. они упоминаются довольно часто, причем в некоторых случаях как отдельно кочующая группа. Ее представители упоминались в документах наравне с самыми влиятельными людьми. Например, при анализе сражения у оз. Сасыколь в 1731 г. наравне с зайсангами Балганом и Дамрином (сына и брата главы Эркетеневского улуса Ямана, главы Зарго), Дуралом (одного из лидеров хабучинов) были названы «гелюна-эмчи шабинеры» Данжин-гецюль, Дамба-Дорджи и Замбо, которые не нападали на мятежников «и больше смятение устраивали» (АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1732 г. Д.7. Л.69). О личности самого эмчи-гелюнга точных сведений у нас пока нет. В исторических преданиях и родовых легендах шабинеров есть несколько упоминаний об эмчи – основателях хурулов, но, по всей видимости, речь идет о других людях. Как правило, в легендах эмчи называются не по именам, а по прозвищам, и Эмчи-гелюнг в имеющихся у нас материалах не фиксируется. По некоторым косвенным данным можно предположить, что этого человека звали Дамба-Раши-эмчи. Жил он примерно в те же годы, что и Шакур-лама, и обладал большим авторитетом. Например, А.Г. Митиров писал, что в 1723 г. Дармабала, пытаясь сорвать переход бага-цатанов под контроль Досанга, отобрала у Даши-Бирюнь Дамрин Бамбара («de-jure» владельца улуса) с сестрой «и отдала Эмчи-гелюнгу» (Митиров, 1998. С.136).

После смерти Аюки «гелен эмчи шабинары» входили в состав улуса Галдан-Данжина, которым он управлял вместе с матерью Дармабалой. В ходе мятежа Дондук-Омбо эти шабинеры подверглись жестокому разорению, а после возвращения большей части калмыков с Кубани на Волгу упоминания об этой группе прекратились. В 1741 г. Галдан-Данжин был убит в сражении у Бага-Болхунов, а его улус достался новому наместнику Дондук-Даши, затем Убаши, с которым и ушел в 1771 г. В списке сомонов, сформированных маньчжурами из вновь пришедших калмыков, упоминаний об шабинерах эмчи-гелюнга нет. Возможно, эта группа распалась раньше, в период междоусобиц 1731-1741 гг.

В составе улуса Галдан-Данжина также упоминаются и бурхан-шабинеры (до 500 кибиток) (Авляев, 1994. С.180; Митиров, 2002. С.14). Однако более подробных сведений об этой группе у нас нет, известно лишь, что в 1732 г. «главным» у них был Дорджи-гелюнг.

В архивных документах упоминаются «цойджинговы шабинары» (до 500 кибиток), «главным» у которых был Намки-гелюнг, больше известный как советник Дармабалы и опытный дипломат. Упоминания о цойджинг-шабинерах, в отличие от других групп шабинеров улуса Галдан-Данжина, встречаются на протяжении не только XVIII в., но и XIX – XX вв. После откочевки 1771 г. большой части калмыков в Джунгарию в списке сомонов ханского хошуна Южного чулгана значится и сомон «Чойджингийн шавь нар» (Лижээгийн, 2007. С.8). Часть цойджинг-шабинеров осталась на Волге в составе Хошутовского улуса. В 1783 г. по докладу Тюменя в улусе было 255 кибиток шабинеров, 115 из которых относились к числу «цойджингиновых» (Карагодин, 1977. С.45). Надо полагать, что Мерген-Цорджиновы шабинеры, из-за которых Замьяну пришлось судиться в Зарго, также относились к этой группе.

В составе улуса Галдан-Данжина в «Реестре» И.Ф. Барятинского, помимо гелюнг-эмчи-шабинеров, бурхан-шабинеров и цойджинговых шабинеров указаны:

«алдар гапцовы шабинары» (300 кибиток) – «главный зайсанг Хатан»;

«бокин ламы шабинары» (350 кибиток) – «главный сундук (гунзут? – У.О.) Даржа»;

«гемук ламы шабинары» (500 кибиток) – «зайсанг Даржа Замсо» (АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1733 г. Д.5. Л.420об.-421).

Интересно, что в двух случаях в качестве руководителей групп указаны зайсанги, причем один как «главный зайсанг». Возможно, что эти два таксона были не сборными группами, а попали в состав шабинеров как отдельные аймаки во главе с зайсангами. Впрочем, по мнению В.В. Батырова, высказанного во время обсуждения статьи, такой вариант невозможен в принципе, и в данном случае речь идет о группах шабинеров, отобранных нойонами от хурулов, которые и назначили указанных зайсангов.

В архивных документах (кроме «Реестра» Барятинского) эти три группы больше нигде не упоминаются. Можно предположить наличие связи между «алдар гапцовыми» шабинерами и шабинерами хурула умершего Гапцо-ламы в Харахусовском улусе XIX в., но серьезных доказательств в ее подтверждение у нас нет. Что касается «бокин ламы» и «гемук ламы», то вполне очевидно, что писари заезжего генерала слишком плохо владели калмыцким языком и записали имена лам с ошибками. Некоторую ясность может внести список, составленный В.М. Бакуниным (*возможно, после консультации с атаманом Д. Ефремовым*) примерно в 1735 г. В этом списке, несомненно, более точном в этническом отно-

шении, поскольку В.М. Бакунин неплохо говорил на калмыцком языке, указаны 300 «бек ламаин» и 300 «гумеламиных» кибиток. Впрочем, в более поздний период никаких сведений об этих группах шабинеров у нас пока нет.

В «Реестре» И.Ф. Барятинского также отмечены уже упоминавшиеся «эреден цоржин шабинары» (500 кибиток) в составе улуса Чидана и баахан-эмчи-шабинеры (100 кибиток) в составе улуса Баксадай-Доржи (Петра Тайшина). Известно, что Баахан-эмчи был прислан Далай-ламой в период правления Аюки-хана, который набрал ему шабинеров из разных улусов, вменив им в обязанность молитвы за умерших и живых владельцев (Карагодин, 1977. С.39). После откочевки 1771 г. эти шабинеры оказались в составе Яндыковского улуса и неоднократно упоминались в различных судебных тяжбах (дело Ботогона и т.д.).

Генерал-лейтенант И.Ф. Барятинский, подробно рассматривавший в своем «Реестре» этнический и численный состав зюнсвых и ханских улусов, другие улусы осветил в самых общих чертах. По всей видимости, это зависело от круга информантов, в который входили хан Церен-Дондук, Дондук-Даши, Петр Тайшин и их окружение. В результате этого, этнический состав цохуровских и табун-отоковского улусов остался за пределами внимания будущего московского генерал-губернатора. К сожалению, табун-отоковский улус до сих пор остается для нас «тайной за семью печатями». Следует отметить, что в списке сомонов 1771 г. в Восточном чулгане, составленном из табун-отоков, шабинеры не значатся.

Однако этнический состав цохуровских улусов можно попытаться восстановить по различным отрывочным сведениям.

Когда в 1741 г. проходил раздел Багацохуровского улуса, то, согласно реестру бригадира Кольцова, из 2420 кибиток 91 являлись шабинеровскими: 77 «(Ранжибай) Цорджин шабинаров» и 14 – бурхан-шабинеров (Митиров, 1998. С.199). Интересно отметить, что в этом реестре нет ни слова об одном из старейших хурулов Ламрим-линг, основанного, по преданию, еще в Джунгарии по грамоте Далай-ламы, который в документах после 1771 г. именовался Багацохуровским и прославился благодаря деятельности Орчи-ламы, построившего первый стационарный хурул. Нет также сведений и о 200 кибитках, переданных улусу Аюкой в начале XVIII в. Вышеназванные цорджин- и бурхан-шабинеры относились к улусам Дармабалы и Галдан-Данжина и были, видимо, захвачены в ходе междоусобиц.

Состав шабинеров Икицохуровского улуса можно восстановить лишь путем экстраполяции, опираясь на данные, записанные после 1771 г. Если судить по родовым легендам, архивным документам XIX в. и записям А.М.Позднеева, то в исследуемый период существовали следующие группы: анджан-шабинеры (при хуруле Сэртэкчи-линг), бакшин-шабинеров (при хуруле Гэмпер-линг), эмчин-шабинеров (при хуруле Тэгэчин-шараб-чойнкорлинг), возможно,

гунджан-шабинеров. К 1910 г. общая численность этих групп достигала всего 458 кибиток (Авляев, 1974. С.142-146), поэтому можно предположить, что в XVIII в. их численность была невелика. Например, гунджан-шабинеры, по родовой легенде, первоначально состояли из 7 кибиток (Авляев, 1974. С.143).

После откочевки 1771 г. та часть калмыков, которая дошла до Джунгарии, была расселена маньчжурами на большой территории от Кобдо до Карашара и разделена согласно принципам мобилизационной системы на сомоны – эскадроны (Санчиров, 1983. С.67-72). Любопытно отметить, что из 12 сомонов из 94 именовались шабинерскими. Приведем здесь их названия.

В составе ханского хошуна Южного чулгана «староторгутского» сейма Үнэн сүсэгту было 10 шабинеровских сомонов, объединенных вместе с уйгурским (хотанским) сомоном в группу «Шавь нар». Три сомона относились к числу багши-шабинеров (Санжийн сум, Үжин сум, Баарайн сум); три – ламын-шабинеров (Шарын сум, Дээжийн сум, Баарангийн сум). Также в состав группы входили Гэгээний-шабинеры, Зонхавын-шабинеры, Анжиан-шабинеры, Чойжингийн-шабинеры. В последних двух нетрудно увидеть Анджан- и Цойджинг-шабинеров. Можно предположить, что названия 7 и 8-го сомонов связаны с ритуалами поклонений богдо-гегяну и Цзонкапе (Зункве), а 6-й сомон посвящен нойону Барангу – последнему сыну Аюки, умершему в юном возрасте, однако провести какие-то устойчивые аналогии с имеющейся информацией из российских архивов нам пока не удалось.

В составе Правого хошуна Северного чулгана «староторгутского» сейма Үнэн сүсэгту и Левого хошуна хошутского сейма Бату сэтгэлту также значится по одному шабинерскому сомону (Лижээгийн, 2007. С.8-9). Однако какой-то другой информации по этим группам у нас нет.

Таким образом, мы можем прийти к выводу, что в исследуемый период шабинеры присутствовали почти во всех торгутских улусах Калмыцкого ханства и принимали участие во всех основных политических событиях XVIII в. Большая часть шабинеров по своему происхождению была из разных субэтнических групп, но в последующие десятилетия совместное проживание и общая судьба способствовали формированию новой идентичности. На примере шабинеров мы наблюдаем довольно быстрый процесс превращения социальной группы в этническую.

Архивные источники

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ)

Литература

Авляев Г.О. К вопросу о «шебенерах» и «кетчинерах» в составе калмыцких улусов Астраханской губернии // Вестник института [КНИИЯЛИ]. №9. Сер. истор. Элиста, 1974. С.139-154.

Авляев Г.О. Калмыцкие хурулы в XIX в. // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С.56-69.

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – 1-я четверть XVIII в.). М.-Элиста, 1994.

Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995.

Карагодин А.И. К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С.34-49.

Лижээгийн Г. Шинжааны ойрадуудын түүх, соёл // Тод номын герел. 2007. №3-4. С.8-9.

Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Элиста, 2003.

Митиров А.Г. Истоки. Элиста, 2002.

Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

Санчиров В.П. Приволжские калмыки в составе Цинской империи в конце 18 в. // Общественной строй и социально-политическое развитие дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1983. С.60-73.

***

Т.И. Шараев

РОД НАЙНТАХН: ИСТОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ НАЗВАНИЯ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», проект № 07-01-92006 а/G)

В состав дербетов калмыцкого народа среди других родов числится род *найнтахн*. Поселок с одноименным названием в настоящее время расположен примерно в 50 км от г. Элиста (территория Целинного района Республики Калмыкия), где и поныне проживают представители данного рода.

Согласно родовым легендам род *найнтахн* состоит из пяти арванов: *хоовс, ямһуд, малһуд, бөрңксуд, сәәдуд* (ПМА, 2003-2005). К сожалению, не удалось выяснить происхождение их названий, а также уран рода по причине утраты знаний о них. Однако представители арванов этого рода сохранили свои маркеры *өлгц: хоовс* – зеленый, белый, синий цвета; *ямһуд* – зеленый, белый,

синий; *малһуд* – красный, белый, голубой; *бөрңксуд* – синий, красный, белый; *сәәдүд* – красный, зеленый, синий цвета. Тамга рода изображается в виде вензеля буквы «Н».

Общим родовым божеством считается *Окн Теңгр бурхн* (буд. Лхамо). В качестве подтверждения можно привести сведения информантов, о том, что танка с изображением *Окн Теңгр бурхн* была расположена в алтарной части Наинтахиновского хурула до 1930 г. У танки своя история: в начале 1980-х годов она оказалась в частной коллекции Намка-багши, проживавшего в п. Алцынхута Кетченеровского района РК. После его смерти она была перевезена в фонды Республиканской картинной галереи (КРКГ).

Особый интерес представляет происхождение и эпоним рода. Существует две разные родовые легенды о происхождении рода *найнтахн*. Согласно первой легенде, которая носит мифологический характер, «однажды в калмыцкой степи жил в одном хотоне восьмидесятилетний старик с сыном и снохой. Из-за разразившейся эпидемии в хотоне умерли все, кроме старика и его снохи. Оставшись без наследников и зная, что так может закончиться их род, он решает жениться на своей снохе. Через положенный срок у них родился сын, которого они нарекли Наинта. Он вырос, женился. Именно его пять сыновей стали родоначальниками пяти арванов в роду *найнтахн*» (ПМА: информант – Хечиева М.Ш).

Вторая легенда имеет в своей основе исторические корни и затрагивает события Отечественной войны 1812 г. Считается, что этот род образовался после войны 1812 г. из пяти близкородственных хотонов, дарованных зайсангу Санджи Наинтаеву (Найтан Санж) за храбрость, проявленную им в боях, лично нойоном Тундутовым (ПМА: информант – Менкеев З.М.).

Обратившись к различным источникам, мы обнаружили интересные данные по истории и происхождении этого рода. Указанный в легенде рода Санджи Наинтаев оказался реально существовавшим историческим лицом. Так, в статье А.И. Карагодина «Развитие земледелия у приволжских калмыков в первой половине XIX в.» упоминается «малодербетовский зайсанг Санджи Наинтаев, имевший прочное земледельческое производство» на Ветлянинском Мочаге в двенадцати верстах от селения государственных крестьян Вязовки Черноярского уезда. По данным А.И. Карагодина «хлебопашеством Наинтаев начал заниматься с 1834 г. тремя плугами и в 1836 г. засевал до 50 дес. рожью, пшеницей, овсом и овощами» и находился здесь до 1841 г. (Карагодин,1983. С.103).

В конце 1830-х гг. хозяйство зайсанга С. Наинтаева посетил губернский чиновник В. Ведерников, который обнаружил в его хозяйстве два дома с двумя загонами для скота и три колодца с деревянными срубами. В год посещения хозяйства В. Ведерниковым зайсанг С. Наинтаев засевал уже 67 десятин земли. Далее А.Г. Карагодин указывает, что начиная с 1854 г. зайсанг С. Наинтаев с аймачными людьми засевал 120 дес. земли уже в отдельной части Малодербетовского улуса (Манычский улус с 1907 г.) (Карагодин,1983. С.103). В статье С. Наинтаев указан

не как зайсанг наинтанкинова рода, а как зайсанг Малодербетовского улуса без указания подвластного ему рода.

Историк Г. Прозрителев в списках первой сотни Первого Астраханского Калмыцкого полка упоминает шестерых воинов – «аймашные зайсанга Наинты», которые перечисляются среди воинов, мобилизованных из числа тугтунов (Прозрителев, С. 119). По данным А.Г. Митирова, зайсанг Наинта в 1823 г. был уже членом Малодербетовского улусного суда (Зарго) (Митиров, 2005. С. 3). У нас нет данных о количестве подвластных зайсангу людей. Как уже указывалось выше, в войне 1812 г. участвовало всего шесть подвластных ему людей. По архивным данным, в Манычском улусе у него был небольшой аймак в количестве около 10-15 кибиток (учитывая неокладные кибитки). Впоследствии численность аймака резко увеличилась. По нашему мнению, зайсанг Наинта, видимо, получил от нойона Джамбы-тайши Тундутова определенное количество людей за заслуги, так как владелец небольшого количества подвластных ему людей вряд ли мог быть членом суда Зарго. По сведениям А.Г. Митирова, у зайсанга Наинты было два брата – Му-Ноха и Шеринг, которые кочевали вместе с ним (Митиров, 2005. С. 3). Вероятно, он управлял родом по старшинству или как человек, обладавший определенным авторитетом, обретенным за личные качества, либо как член суда Зарго.

Г.О. Авляев *предположил, что свое наименование род получил* от «имени Наинта, зайсанга, владельца аймака «тугтунова рода» (Авляев, 2002. С. 319). Собранные нами сведения позволяют сделать вывод о том, что эпоним сложился из имени собственного Наинта + аффикса собирательного значения – хн, который в калмыцкой грамматике означает одинаковую группу лиц по происхождению, этнической принадлежности или месту жительства (Грамматика…, 1983. С. 86). Название рода найнтахн получило самостоятельное значение в середине XIX в. при внуке Наинты – Цедене Санджиеве. В различных источниках он указывается именно как зайсанг наинтанкинова рода талтахинского аймака тугтуновского отока. А его отец, Санджи Наинтаев, числился как зайсанг Малодербетовского улуса тугтуновского аймака. В подтверждение можно привести работу «Происхождение калмыцкого народа» Г.О. Авляева, где род *найнтахн* по происхождению причисляется к хорха-тугтуновскому отоку Малодербетовского улуса (Авляев, 2002. С. 119). А.Г. Митиров также относит их по происхождению к отоку тугтунов талтахинского аймака в составе дербетов. По утверждению историка, сначала род носил название Тугтун-Наинтанкинов (Митиров, 2005. С. 3.), затем просто Наинтанкинов. Преобразования в названии рода он объясняет тем, что «…каждый частный род или, вернее сказать, аймак постоянно прибавляет себе название главного рода…т.е. частное название родов, служит как бы пояснением или определением каждого аймака в главном роде – эти аймаки выделялись один из другого…» (Митиров, 1998. С. 322).

В середине XIX века при сыне зайсанга Наинты, Санджи Наинтаеве, род стал кочевать в южной части Малодербетовского улуса, где территория кочевий затем окончательно закрепилась за родом. Точное указание границ рода позже было зафиксировано в «Материалах статистико-экономического и естественно-исторического обследования Калмыцкой степи Астраханской губернии», проводившегося в калмыцкой степи в 1910 году (Иванов, 1910. С. 88-90). Таким образом, род стал носить свое самостоятельное название и обрел постоянную территорию, сохранившуюся за родом и в начале XXI века.

В середине XIX в. архивных документах внук Наинты туктуновский зайсанг Цеден Санджиев (Митиров, 2002. С. 96) и его дядя по отцу (двоюродный брат отца) зайсанг Цоодул Му-Нохаев значатся зайсангами наинтахиновского рода талтахиновского аймака Малодербетовского улуса (НАРК. Ф.И-15. Оп.2. Д.1186. Л.6). Также в «Объяснительной записке о составе и образовании калмыцких народов и аймаков» попечителя К.И. Костенкова имеется отдельный «Список Калмыцким родам и аймакам», в котором среди туттунов Малодербетовского улуса указан Цеден Санджиев, как зайсанг наинтанкинова рода с 96 кибитками подвластных ему людей (Митиров, 1998. С. 323).

В последующее время род увеличился. В годовых отчетах управления калмыцкого народа за 1898 – 1899 гг. территория кочевий рода, насчитывавшего 163 кибиток, располагалась по балкам Нохан Сюл, Зегиста, Самбрин, Джидтин Сала, Гашун сала, Бурга и Дунду экин (НАРК. Ф.И-15. Оп.2. Д.1186. Л.6). В начале XX века в отчетах за 1905 года род *найнтахн* кочевал на вышеуказанной территории уже в количестве 207 кибиток и 1035 человек (НАРК. Ф.И-9. Оп.2. Д.142. Л.11-12). В монографии А.Г. Митирова «Ойраты-калмыки: века и поколения» приведен архивный список калмыцких родов на начало XX века. В нем указан наинтанкинов род Манычского улуса, состоявший из 235 кибиток (Митиров, 1998. С.337).

В течение XX века название места проживания рода *найнтахн* неоднократно изменялось. В 20-х годах был образован Наинтанкиновский сельский совет, центр которого находился в хотоне Сямбринг. В 30-х годах сельский совет был преобразован в колхоз «*Кучн Нииццэнд*». После депортации представители рода *найнтахн* снова поселились на своей территории и со временем вернули старинное название – Наинтахн. В настоящее время представители этого рода продолжают проживать в поселке с одноименным названием.

Таким образом, родовая легенда выступает одним из главных родовых маркеров, наравне с тамгой, *өлгц* и родовым бурханом. Мы можем сделать вывод, что род наинтахн сравнительно «молодой» по времени образования, который по этнической принадлежности входит в состав туттунов – одной из основных и древних групп дербетов.

Архивные источники

Материалы Национального архива Республики Калмыкия (НА РК)

Ф.И-9. Оп.2. Д.142.

Ф.И-15. Оп.2. Д.1186.

Полевые материалы автора (2003 – 2005 гг.):

1. Менкеев Зула Муевич, 1921 г/р, найнтахн, бернгсюд арван.
2. Хечиева Мацак Шалхаковна, 1917 г/р, найнтахн, малгуд арван;
3. Чамбурова Булгаш Укурчиевна, 1921 г/р, найнтахн, сяядюд арван
4. Обшиева Булгун Кулдаевна, 1922 г/р, найнтахн, хоовс.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002.

Грамматика калмыцкого языка. Элиста, 1983.

Иванов Д. Манычский улус // Материалы статистико-экономического и естественно-исторического обследования Калмыцкой степи Астраханской губернии. Ч.1. Астрахань, 1910.

Карагодин А.И. Развитие земледелия у приволжских калмыков в первой половине XIX в. // Общественный строй и социально-политическое развитие дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1983.

Митиров А.Г. Из славного рода Наинтакинов // Хальмг унн. 2005 г. 12 февраля

Митиров А.Г. Истоки. Элиста, 2002.

Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

Прозрителев Г. Военное прошлое наших калмыков. Элиста, 1990.

***

В.М. Виктори[н]

РИТУАЛ ПОКЛОНЕНИЯ «ЗЕМЛЕ-ВОДЕ» И КУРГАНУ («ҺАЗР-УСН, ОВА ТӘКЛҺН») У «МОЧАЖНЫХ» КАЛМЫКОВ-ТОРГУТОВ

(по наблюдениям и записям в с. Восточное (Кисин) Икрянинского района Астраханской области 22 июня 1986 г.)

Древние жертвенные ритуалы «воскрешения через умирание, либо через посвящение» (Д.Д.Фрэзер и др.) и символики «вмещённого, вселённого духа» (Д.К.Зеленин) обладают типологическим сходством у множества народов по всей планете. В особенном виде предстают они у кочевых народов (в частно-

сти, тюрко-монгольских). Причём, в первую очередь, в изолированных, специфических ареалах проживания.

Калмыки появились в нижневолжских степях в XVII в. Они сохранили в новых условиях отдельные ритуалы, связанные с ранними культами. Как отмечает Н.Л.Жуковская, «связано с культом природы … почитание обо. Этот обычай, широко распространённый у многих народов в древности и бытующий до сих пор у монголов, бурят, тувинцев и др., расчленяется на несколько пластов, каждый из которых отражает определённую социальную, а соответственно и религиозную эпоху. Несомненно, что самый ранний пласт в культе обо – это культ хозяина местности, в честь которого воздвигался каменный курган, будь то вершина горы, перевал или ровное место у дороги, Возможно, что культ хозяина местности является локальным проявлением культа природы» (Жуковская, 1970. С. 105).

Данный ритуал воспроизводился у калмыков и на новых местах жительства, был он памятен и донским казакам-калмыкам, в т.ч. и их потомкам, эмигрантам в США (П.Рубель).

Помимо него, существовало также и поклонение колодцам, водным источникам (у У.Э.Эрдниева, «ова-тякхе», «усн-аршан» и «булуг-тякхе» – Эрдниев, 1980. С. 230).

У группы прикаспийских калмыков два обрядовых типа, связанных с двумя актуальными для них природными стихиями, слились воедино – в комплексе ритуала «һазр-усн, ова тәклһн» («жертвование земле и воде, жертвование кургану») ежегодно, в конце июня.

И в нём можно выделить «морской» и «речной» варианты, с разновидностями по используемым животным. Характерно, что и у других монгольских народов очень сходные по назначению и содержанию обряды (с жертвами коней и баранов) совершаются до нашего времени в тот же самый период – к примеру, 21 июня на святилище Чингиса (Эджен-Хоро) в Ордосе, КНР (Потанин, 1950. С. 140-141; Boile, 1965 P. 146-151).

Так «морской» вариант (под названием «усу тяялгн») оказался удачно описанным, хотя и вкратце, в очень содержательном ранее весьма популярном прежде справочно-религиоведческом издании: «В Калмыцкой АССР наблюдается проведение близкого к обо обряда усу тяялгн, т.е. жертвоприношение духу-хозяину воды. Для увеличения лова рыбы при большом стечении членов рыболовецкой артели на специально отгоняемом в море (Каспийское. – В.В.) плоту закалывается козлёнок, кровь которого под чтение заклинаний стекает в котёл со свежесваренной ухой» (Усу тяялгн, 1987. С. 267).

Другой («речной») вариант, с более выраженным, помимо собственно «водного», «земным» компонентом, автор статьи наблюдал 22 июня 1986 г. в с. Восточное («Кисин») Икрянинского района Астраханской области.

Всё началось с прозвучавшего как бы между прочим недоумённого вопроса автору (тогда преподавателю Астраханского пединститута им. С.М.Кирова и лектору областного общества «Знание», только что утверждённому в учёной степени кандидата наук по этнографии) от его любознательных слушателей, сотрудников Икрянинского райкома партии: «Ответьте, зачем наши калмыки в степи столбики ставят?» … Ритуал со времён первых кочевых каганатов в Центральной Азии и Чингис-хана (отчасти соотносимый с самой его фигурой) – и где? – почти рядом с Астраханью …

А участники завязавшейся беседы, поражённые таким поворотом дела никак не менее, по секрету поведали о том, как прошедшим летом вышел у них курьёз с парторгом из с. Восточное Владимиром Степановичем Обуховым, выделившим сельчанам-калмыкам автобус для поездки на мольбище (делать это, поддерживая «непонятный культ», ему «по должности», даже в начале перестройки, вроде бы, и не полагалось).

Научным грехом, не менее тяжким и неумолимым, было бы не поинтересоваться детально и не съездить на место.

Село Восточное красиво расположено на дальней периферии района, через паром (с 2002 г. – мост), в зоне барханных песков, перемежающимися с реками-протоками и озёрами-ильменями.

Калмыков немного в Икрянинском районе. За время их пребывания в сибирской ссылке здесь, в барханной полупустыне и удалении от райцентра, был открыт один из лепрозориев – для лечения больных проказой со всей страны (и даже отдельных иностранцев). Подобное соседство не помешало местным жителям калмыцкой национальности вернуться в места своего проживания. А некоторые больные, успешно прошедшие лечение, остались жить здесь же, создали семьи.

Несколько прежних калмыцких сёл, жители которых с конца XVIII в. занимались в этих местах рыболовством и рыбообработкой, разводили домашний скот, соединились в одно. Самыми крупными из них были Кисин (Восточный Кисин) и Шарбурбя (Бугровое). В тот момент на территории Восточненской сельской администрации проживало 760 чел., из которых до 40% составляли калмыки.

Узнав о таком горячем стремлении приезжего из Астрахани поучаствовать в «обряде у столбиков», радушные хозяева – жители Восточного – ответили охотным согласием. Особенно доброжелательно отнеслась к такой новации семья Сергеевых – в числе главных организаторов, пригласившая гостя от своего имени.

Да, праздники в этот сезон проводятся почти ежегодно. Раньше всё делали тайком, да и теперь стараются проведение широко не разглашать. Но свои и так всё знают. Будет праздник и в текущем 1986 г., и учёный из области – почему нет – если это ещё кому-то интересно, может приехать.

А в том прошлом 1985 г., когда вышел казус с автобусом, моление производил гелюнг, живший неподалёку. Но теперь он переехал жить в Элисту – придётся уточнить полагающуюся дату по религиозному календарю у какого-то другого священнослужителя, а обряды проводить самим.

И вот наступил день праздника – 22 июня 1986 года. С утра сельчане с провизией собирались во дворе у Сергеевых. Сюда же успел и автор – ранним автобусом в райцентр и удачными машинами-попутками (по-нынешнему, «автостопом» или, скорее, по пыльным песчаным, глинистым тропам, «грузостопом»).

Хозяева и хозяйки, лица-организаторы среднего возраста, в сутолоке дел решали неизбежные вопросы. Пришли только калмыки бывшего с. Кисин («у шарбурбинских – своя оваа»), в т.ч. и несколько детей-подростков. Среди пришедших была хакаска Валентина – жена одного из местных калмыков. А русских представлял здесь только я один.

Не мешая общим оргзаботам, мы с почтенными старожилами сидели в сторонке, изучая прихваченное мною с собой «для сюрприза» ценное в этом случае пособие – словарь Ивана Алексеевича Манжигеева «Бурятские шаманистические и дошаманистические термины» (Манжигеев, 1979). И все мы одинаково, похоже, и искренне радовались, ожидаемым и, конечно, неизбежным совпадениям терминов, приводимых автором, с аналогичными калмыцкими реалиями, с детства известными местным жителям.

Наконец, в 9-9.30 утра все участники празднества, больше 20 человек, погрузились в три большие моторные лодки и сложным путём, по впадающим одна в другую протокам, отправились между холмов на священное место «оваа». И сам данный, летний ритуальный праздник в целом носит в данном селе то же самое название – «оваа», «оваа тякхе, тякелгн».

Это соответствовало и общемонгольской (и шире – монголо-тюркской) традиции. Более того, для самостоятельного отдельного, осеннего праздника и поминального обряда следует, как представляется, использовать термин «гал-тялгн» (бур. «тайлаган»), для сокращённой, составной части другого ритуала – «галтяклгн» (бур. «тахилган»). Сходным образом и «газр-тяклгн» и «усн-тяклгн» в составе данного ритуала «оваа-тялгн» (См. подробнее: Викторин, 1989).

Он, ритуал «двух стихий», как и следовало ожидать, имел прежде ещё более сложную структуру (нежели ту, что мне предстояло наблюдать и фиксировать), предшествующий и последующий этапы, растянутые на целый год – от жертвы до жертвы и на более длительные сроки. По пути следования к месту совершения обряда мне успели рассказать … о т.н. «сетяр»ах, т.е. козлах, посвящаемых высшему духу и несущих на себе его благодать. До войны и переселения ещё на окраине села росла большая ветла (местн.-астр. диалектн. «кобёл»). Она тоже была священным деревом, и около неё один раз в несколько лет посвящали (т.е. *украшали лентами и объявляли неприкосновенными, «чтобы ходили*, где хотят») этих двух козлов: «белый сэтэр» считался «земным», «серый сэ-

тэр» – «водным». Главным признаком для их избрания являлся солнечный знак «хас» на лбу (кружок, хотя у других монгольских этносов и тибетцев – крест, т.е. естественный, от природы данный этим редким особям). В других местностях, при отсутствии такового от рождения, на лбу у козлов могло делаться искусственно, краской оранжевое круговое изображение священного, солнечного знака «хас». Эти животные тоже назывались «сэтяр» (монг. «сэтэр»).

Данный любопытный сюжет недалёкого прошлого оказывался сопряжён и с ритуалами на «оваа». Как добавили сразу отдельные старожилы, козлы (как и бараны в те и нынешние времена) тоже фигурировали для принесения в жертву – правда, не сами, а их маленькие изображения из сырого теста. Уже в послевоенные годы в других сёлах прикаспийского ареала «посвящались» неприкосновенные животные, козлы белой масти, а чаще – их фигурки ещё встречается.

Исходный дуализм ритуала «земли и воды» проявлялся решительно во всём. И затронутая нами цветовая символика составляла важную его сторону. Жертвенным животным и предметом общей трапезы, сохранённой и в 1993, и в 1994 гг., был крупный баран белой масти. Вот и на этот раз сейчас такой же, купленный сельчанами вскладчину, лежал на корме первой моторки.

В символике ритуала он явно связывался с «духом-хозяином земли». А «духу-хозяину воды», как мы увидим далее, преподнесли маленький «аналог» барашка из теста.

В 10 час. с минутами лодки причалили к берегу в низине большого бугра. А наверху его, действительно, виднелось любопытное: вертикально стоящее ритуальное сооружение, обмотанное махрящимися и полуистлевшими уже следами прошлогоднего ритуала.

Приехавшая группа разделилась, и все занялись своими известными и заранее обговоренными обязанностями на двух ритуальных центрах, соответствующих исходной двойственной структуре ритуала («земля – вода», «вершина – низина», «беловатая глина холма – жёлто-зелёная вода дельтовых проток»). Как и двумя видами посвящённых животных (белый – серый «сэтэры»), приносимых жертв (совпадало ли посвящение с жертвоприношением, как в совсем древние времена монголов или нет, как впоследствии). На указанном обрядовом празднике в селе Восточное-Кисин 22 июня 1986 года было представлено два положенных по традиции ритуальных центра.

Первый центр – место на вершине холма, где с предыдущего праздника оставался еловый столбик-веха высотой в 1,5 м и толщиной в 7-8 см. Для возжжения священных огней и произнесения коллективной молитвы «Цаган авга» – «белому деду-хозяину». «Почитание его у калмыков было связано с культом обо … Обосновавшись в пределах России, калмыки в память о былых святынях стали чествовать на обо и общемонгольское божество – Белого старца … Под именем Цаган авга Белый старец был известен и калмыкам. Во время чествования обо на вершине холма устанавливалось изображение Цаган авги» (Жуковская, 1977. С. 32).

Второй центр – пространство вниз по холму на расстоянии 150 м от первого, у протоки. Именно сюда участники жертвоприношения прибыли сперва на моторных лодках. Здесь полагалось отвести место для умерщвления белого барана, операций с его костями и шкурой, ещё всеобщей трапезы и заключительной водной жертвы.

Здесь стояло сгоревшее за 2 года до этого священное дерево – большая ива, на ветви которой набрасывалась, вывешивалась шкура с жертвенного животного. На этот раз шкуру набросили на камыши.

Занятно и приятно, что своя ритуальная обязанность, в этой связи, была, как оказалось, предназначена и мне, автору статьи-сообщения, как гостю. Она заключалась в почётном поручении высадить на берегу же саженец декоративного тополя. Он должен был, в последующие годы, играть нарушенную пожаром роль священного, мирового дерева.

Приехавшие сразу же разошлись по обоим ритуальным центрам, сообразно положенным им ролям-функциям. Одни (самые старшие и опытные с женщинами-помощницами) тут же поднялись наверх холма и занялись обряжением столбика-вехи, обставленного ветвями камыша, загнутого вверху, «в голове».

Дополнительную цветовую семантику внёс буддизм. Этот ритуальный столбик, наподобие человеческой фигуры, обряжался двумя полотнами материала. Сверху («голова») примерно на 30 см красным полотнищем (шёлк), снизу остальное – жёлтым (ситец, в предыдущем году – тоже шёлк, на этот раз большой лоскут не смогли достать). Всё это опутывалось сплетёнными накануне по частям в каждой семье чёрными и белыми тонкими верёвками из очищенной шерсти – в них вплетались короткие хлопчатобумажные ленточки.

Цветообозначения вновь играли свою немалую роль и здесь, и в дальнейшем по ходу ритуала. Так, в землю у столбика полагалось закапывать «белые» деньги: 10 коп. – 1 руб., а воде жертвовать «жёлтые», медные: 1-5 коп. А катушка белых и катушка голубых ниток использовались по ходу жертвоприношения домашнего животного – ими обматывали грудную кость барана.

На обоих ритуальных центрах использовался огонь. На первом вокруг столбика выкапывались 3 ямки со сторонами до 50 см, игравшими роль очагов. А в отдалении – до 5 м на восток – складывался ещё один, резервный костёр, откуда брали дёрн и золу для трёх основных.

На втором центре совершался включённый в ритуал обряд «гал-тяклгн» – огненной жертвы домашнего животного. Он характерен анатомически правильным разложением его костей на алтаре из скрещенных палок по 10-12 см (для «возрождения»), с добавлением в огонь мясного бульона и сала того же убиенного в жертву барана.

На двух остальных кострах, в котлах варилось мясо этого жертвенного барана для общей трапезы. Также использовались и добавлялись в огонь масло растительное и сливочное (покупное), водка – теперь тоже не традиционная, молочная («арак»), как некогда прежде, а магазинная в бутылках. А на первом центре в огонь ссыпалось ещё и пахучее вещество («арц») – сушёные еловые иголки, включая и особо хранимый пакетик, кем-то «привезённый из Монголии».

Сладости («шикир»): конфеты, печенье (и домашнее, и покупное) клались под столбик, а также – на втором центре – помещались в изготавливаемую по ходу дела из стеблей камыша, в человеческий рост, ритуальную лодочку.

Из сырого теста изготовлялись лампадки, помещаемые в очаги, под столбик-веху, и в ритуальную лодочку, а также две белые фигурки размерами по 4-5 см каждая. Одна из них – фигурка человечка – сажалась под столбик-веху лицом на юг, другая – фигурка барашка – помещалась в ритуальную лодочку. Первая носит название «Цаган-авга», «Белый дед» и символизирует духа-хозяина местности. Вторая замещает живого барана и олицетворяет жертву духу-хозяину воды.

Общий ход начавшегося ритуала в с. Восточное (Кисин) 22 июня 1986 года был следующим. Он был открыт в 10.30 утра обряжением столбика, разведением на первом центре костра и трёх очагов, сожжением прошлогодней трухи. В это же время на втором ритуальном центре «бескровно» (внутренним разрывом аорты) убили и разделили жертвенного барана и начали варить мясо.

Ровно в 12.00 большинство участников ритуала, собравшись на первом центре, полили маслом и водкой очаги с огнём и обошли столбик 7 раз по солнцу, произнося буддийское заклинание и перебирая чётки (те, кто имел их). Далее был оглашён «йорель» (пожелание стихотворное и нараспев) за счастье и благополучие, в память об ушедших из жизни. Состоялось коллективное угощение калмыцким чаем. Все перешли на второй ритуальный центр.

Здесь, по установленному порядку, было распределено мясо жертвенного барана, а также овощи, бульон, калмыцкий чай. В стороне состоялся элемент огненной жертвы «гал-тяклгн», шла совместная трапеза.

По ходу трапезы уже начали готовить ритуальую лодочку из свежесрезанного камыша, связанного теми же шерстяными верёвками. Во внутрь её поместили череп съеденного барана и изделия из сырого теста – белую фигурку барашка и две лампадки, а также медные деньги, конфеты, печенье. Начали подготовку к отъезду. Ритуальная лодочка была взята в одну из моторок. На середине протоки, остановив моторы, её торжественно с молитвой спустили в воду и отправили по течению: «Куда прибьёт!».

Этим ритуальным актом жертвенный ритуал «оваа-тялгн» («газр-усн») 1986 года в двух своих составляющих – «земной» и «водной» был полностью завершён. Участники, исполнив долг традиции, возвращались обратно, в своё село.

Распрощавшись, отправился в обратный путь и автор этих заметок. По пути на мотоцикле к переправе в райцентр (с 2002 г. теперь там, вместо парома, полноценный мост) мы заехали на холм «шарбурбинского оваа», т.е. для уроженцев прежнего села Шарбурбя (все живут в Восточном), где уже год или два жертва уже не совершалась. Здесь и на этот раз даже не был восстановлен ритуальный столбик. Соседские ребятишки, невзирая на национальность, нередко баловались и посещали такие полуброшенные «оваа», собирая там жертвенные монеты.

Эта «история об истории» с изучением особой этногруппы «мочажных» калмыков-торгутов, живущих за Икряным, имела некоторое продолжение.

Полностью ранее приведённые в этой заметке материалы не публиковались до 1990 г. Прозвучали они отчасти в выступлении автора данной статьи на юбилейной научной конференции «Джангар и проблемы эпического творчества» – 550-летию героического эпоса калмыков (г. Элиста, 22-24 августа 1990 г.).

По словам элистинских коллег-учёных, при обсуждении моего доклада об увиденном и представленных иллюстративных данных, в 70-80-е гг. данные обряды «ово, оваа» в полном виде не встречались и не фиксировались на территории Республики Калмыкии.

Это, бесспорно, связано с трудной судьбой и исторической трагедией калмыцкого народа, поставившей под удар сохранение его традиционной культуры.

И в Астраханском крае, как приходилось слышать по «отзвукам» наших с элистинцами совместных обсуждений, в разных местностях традиционно сохраняются в жизни или памяти людей только отдельные составляющие, элементы данных обрядов.

Не совершалось «газр-усн – оваа» на следующий, 1987 год, и в Восточном. Хотя похоже, что с 90-х гг. наметилось и здесь, и во многих местах ещё, по районам и сёлам их возрождение. Под названием «газр-усн» на холме «Толга» (русск. «голова», диал. из монг. «калган», остроумно отмеченное ещё В.М.Шукшиным) начало ежегодно отмечаться это празднество у пос. Астраханский (иначе пос. Буруны, калм. «Барун» – «правый»). Но уже гораздо меньше оставалось старожилов, знатоков и хранителей тонких оттенков этой многовековой традиции, кровно необходимых на первых шагах возобновления ритуалов прошлого.

Заинтересовались красивым и необычным обрядом не только сами калмыки, но и специалисты-историки, искусствоведы. Гостеприимными людьми, пригласившими меня на обрядовый праздник и активно помогавшими ему, семьёй Сергеевых из Восточного осенью 1995 года, были специально изготовлены из теста копии тех же белого человечка и барашка, что использовались на ритуале.

Они были переданы А.А.Мамаеву, редкостному энтузиасту и директору астраханского Дома-музея музей Велимира (Виктора) Хлебникова, заняли почётное и достойное место в музейной экспозиции. Это было совершенно обосновано, поскольку поэт-новатор В.В.Хлебников являлся уроженцем Калмыцкой степи, знатоком и ревнителем древних верований разных народов, особенно, связанных судьбой и культурой с Волгой и Каспием.

Эти разные народы, при всём этнокультурном и вероисповедно-культурном разнообразии, зачастую имеют сходство в обрядах, близкие структурные элементы, выделяемые автором в его работах и ранее. Но на «газр-усн – оваа» в Восточном проявились они в с е полностью, причём в совершенно необычной, ойрато-калмыцкой, перенесённой на Волгу и вторично видоизменённой «лиманно-прикаспийской» интерпретации.

Аналитически можно выделить пространственные компоненты ритуала: возвышенное место, специальное строение на нём; животное особого возраста, пола, породы и масти; скелет и его части, особенно, голова и череп; также и шкура; священное дерево или/и изображение высшего существа, предка; соединительные ленты, верёвки; пахучие вещества; источник (сосуд) с целебной влагой; 1, 2, 3 (нечётно!) очага, или костра с огнём «старым» и «новым», особые движения, умилостивительные возгласы, речи-молитвы. Не менее важны и существенны временные параметры: священный период – день, неделя, месяц, год или же чрезвычайные обстоятельства; срок подготовки к посвящению-жертве (Жертвенные ритуалы, 1988. С. 46; Ритуалы посвящения, 1989. С. 32-35).

В этом плане рассмотренный ритуал (даже в несколько модифицированной форме) является весьма наглядным и показательным. Можно и нужно изучать его далее, поскольку специфических форм и подвидов этого, хотя и частного, локального явления наметилось достаточно много. Уже ясно, что феномены «посвящаемого» и «жертвенного» животного у этих калмыков в течение XX века уже начинали проявлять серьёзные расхождения между собой.

Вновь обратим внимание на исходную двойственность структуры ритуала, выраженную в цветообозначениях («земля – вода», «вершина – низина», «беловатая глина холма – жёлто-зелёная вода дельтовых проток»). Но в конкретных случаях она могла нарушаться и возобладать какая-то одна сторона «ритуального равновесия». Как легко было заметить, специфична была, хотя и описана неизвестным автором только в общем плане, «морская» жертва – оно являлась «чисто водной», без «земного» компонента. Рассмотренная здесь – «речная», с обоими природными составляющими. При отсутствии вблизи «шарбурбинской оваа» водного источника, она могла быть ориентированной более по «земному» варианту.

Много параллелей (если не прямых, так косвенных) рассмотренному празднику, отражений его, можно обнаружить в фольклоре и в героическом эпосе монгольских народов («Джангар», «Гэсэр»).

Подытоживая изложенное, можно, сделать общий вывод: в сообщении рассмотрено уникально сохранившееся древнейшее (по корням и истокам) этнокультурное (конфессиональное) явление, модифицированное в новых местах жительства в дельте Волги и в Прикаспии, сохранившее исходное (в кочевом шаманстве и более древнем культе природы и предков) содержание, но принявшее новые формы и названис. Проблема нестандартна сама по себе, она интересна и полезна как познавательно, так и практически.

Этот ритуал составляет субэтническую специфику мочажных, «лиманных, камышовых» торгутов, он – несколько особый в каждом отдельном населённом пункте (а иногда – Кисин и Шарбурбя – объединённый, в одном и том же месте).

Литература

Викторин В.М. Ритуал «гал тялган» у калмыков в сравнительно-историческом и этногенетическом аспектах изучения // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989. – С. 36-54.

Жертвенные ритуалы: отзвук прошлого в современности // Политическая агитация. Астрахань, 1988. № 15-16.

Жуковская Н.Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. – С. 105.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистские и дошаманистские термины. М., 1979.

Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. М., 1950. – С. 140-141.

Ритуалы посвящения и жертвоприношения домашних животных: общее и специфическое // Материалы второй краеведческой конференции. Астрахань, 1989.

Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1985.

Boile J.A. Form of Horse Sacrifice among XIII and XIYth Century Mongols // Central Asiatic Journal. 1965. V. 10. № 3-4. P. 146-151.

Усу тяялгн (Буддийские обычаи и обряды) // Настольная книга атеиста. М., 1987 – С. 267.

***

Т.Г. Басангова

ПРОЗВИЩНЫЙ ФОЛЬКЛОР КАЛМЫКОВ

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ,
проект «Обрядовая поэзия калмыков», №07-04-36404а/ю.

Присловья-прозвища являются наименее исследованной областью фольклора, обладающей функционально-стилевым единством и реализующейся в различных жанрах фольклора. Присловья могут бытовать в виде самоназваний (эндонимов) и названий, даваемых другими сообществами (экзонимов). Существуют различные тематические группы присловий, в которых выражаются различные объекты самосознания и осознания других сообществ. Прозвищный фольклор обладает широкими внетекстовыми связями и является одним из видов группового фольклора. В прозвищах отражены этнические образы, которые проявляются через психологию этноса и его язык. Об этнопоэтических константах пишет В.М.Гацак, который определяет их как «стилевые и сю-

жетно-повествовательные координаты изобразительного фольклорного мира» (Гацак, 2000. С. 7-11). В тюрко-монгольской фольклористике на межродовые прозвища впервые обратил внимание А.Адрианов в работе «Сеоки и шуточные характеристики инородческих родов», которая опубликована в труде Г.Н Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии». А.Адрианов отмечает следующие моменты: 1) каждый род имеетсвое название, большей частью по названию предков рода; 2) при встрече двух незнакомцев первый вопрос состоит в определении их сеоков; 3) не следует жениться и выходить замуж внутри одного рода; 4) между родами всегда существует некоторый антагонизм и дух соревнования, причем «проявление этого антагонизма лучше всего выражается в тех шуточных или бранных характеристиках, которые сочиняет один род про другой» Как отмечает автор, информанты делились с ним с самыми невинными характеристиками, которые один род сочинял про другой, опуская оскорбительные прозвища (Потанин, 1878. С.396). У монгольских народов традиция словесного поединка сохранилась в семейной обрядности. Среди лиц, сопровождавших невесту, находились сказители – келмерчи, знатоки устного народного творчества, а также острословы, люди, обладающие метким словом, умеющие шутить. На бурятских свадьбах, как отмечают С.П. Балдаев и Г.О. Туденов, «каждый импровизатор-певец придумывает и говорит хвалу или порицание, касаясь действий не только их, но и других участников пирушки. Тут всплывают разного рода прозвища, эпитеты, характеристики, связанные с улусами, названиями рода и племени» (Балдаев, Туденов, 1959. С. 41). При этом характеристики произносятся с редким остроумием и носят шутливый характер, так как в процессе бытования произошло снижение жанра уранов от боевого клича до комической дразнилки. Этот жанр исследователями отнесен к разряду присловий, хотя в современной фольклорной традиции бурят присловья, характеризующие род, причисляются к жанру пословиц. В работе С.П. Балдаева, Г.О. Туденова приведены примеры родовых характеристик-присловий об эхиритах, булагатах и хонгодорах, «выраженных в иронической, иносказательной, легендарной, исторически сатирической форме» (Балдаев, Туденов, 1959).

Калмыцкий писатель-эмигрант С. Балыков, описывая свадьбу донских калмыков, отмечает оберегающий характер этих шуток и присловий, отмечает, что обижаться и реагировать на шутки не полагалось, так как они имели целью предотвратить «зависть дьявола», которую могли вызвать счастье и радость людей (Балыков, 1990. С. 56). На традицию дразнилок среди калмыков обратил свое внимание и У.Душан, приведший примеры присловий о шебенерах и багацатанах. Дразнилка о роде бага-цатан («багацатановца побил рак, белую корову украл вор, дочь отняли люди (умыкнули), рыжую лошадь взял на поездку посыльный») обозначена исследователем как «ходячее слово»; он полагал, что в присловии о багацатановцах описаны характер представителей этого рода, их

пугливость (Душан, 1997. С. 117). Е.Э. Хабунова определяет момент калмыцкой свадьбы с названием уранов на как *«муурулл*һ*н»* («ухудшение»). Ураны же, произносимые на церемонии передачи стороне невесты товаров для приготовления приданого или в словесной борьбе за невесту *«үг серлцх»*, она относит к магталам – восхвалениям и приводит в качестве примеров ураны торгутов и тугтун-шебенеров (Хабунова, 1998. С. 127). Так, уран тугтун-шебенеров может быть как в форме магтала-восхваления рода, так и в форме дразнилки. О роде тугтун говорили следующее: «Мы – тугтун-шебенеры, которые алопестрое знамя Алтан-хана сумели продержать до двенадцатого колена». Но во второй части урана говорится о бедности этого рода, о том, что эти люди видят солнце через дырявую кошму кибитки, и данная часть представляет собой, в сущности, дразнилку. В итоге уран утрачивает свое первоначальное значение. Достоинства и недостатки того или иного рода обыгрывались и в уранах-дразнилках, перешедших и в детский фольклор. Так, по словам 85-летней информантки К.Б.Боковой, а адрес ее рода звучало следующее: «Еремпил, у которого было девять сыновей, пьющих из телячьего колодца, видящих солнце через прореху, с маху перешагивающих все, что лежит на пути» (последнее – намек на способность преодолевать любые препятствия). О кукунорских хойтах – древнем монгольском племени – сохранилось выражение, напоминающее по своему смыслу дразнилку, в которой внешность представителей этого рода обрисована следующим образом: «Иссиня-черные хойты – как кукунорская черная грязь». Среди донских калмыков также бытовало выражение, которое характеризовало древний род кереитов: «Лучше иметь ночлег в степи, чем у кереитов» (Алексеева, Борманджинов, 2000. С. 13). Сохранилось предание о том, почему возникла подобная характеристика. По преданию, один из владельцев группы кереитов имел единственную дочь – красавицу, которую выдавал замуж несколько раз. После свадьбы он убивал зятя, а подвластных присоединял к себе, и тем самым возвысился среди других» (ПМА). Таким образом, у прозвищных текстов присутствует параллельно толковательный жанр, почему возникла та или иная дразнилка в форме устного рассказа.

М.М. Бахтин, отмечая богатство речевых жанров фольклора, выделял среди них бытовой рассказ в качестве первичного (простого жанра (Бахтин, 1979. С. 237). К.В.Чистов также использовал понятие «устный рассказ» и писал о трудности его выделения в устной речи (Чистов, 1988. С. 326-340).

В фольклорной традиции калмыков устный рассказ имеет свой терминологический аналог – домг (легенда, предание). Информант, сообщающий о прозвищах того или иного рода, считал долгом сразу рассказать о том, как оно возникло. Это явление отражено в полевых записях по изучению калмыцкого рода ульдючины. Исследователями зафиксировано популярное выражение в адрес данной этнической группы: «Если хочешь умереть – езжай в Ульдючины».

По поводу происхождения его имеются две версии. Первая версия повествует о воинственности этого рода, так как название древнего калмыцкого рода «ульдючины» переводится как «меченосцы» в гвардии Чингис – хана, от слова *«үлд»* – меч (Авляев, 2002. С. 167). Вторая версия происхождения связывает его с гостеприимностью ульдючинцев. Старинная легенда повествует о происхождении этой характеристики этнической группы ульдючин: «Давным-давно калмыки, которые проживали на Волге, часто отправлялись в сторону Ставрополя, чтобы поменять добытую ими соль на хлеб и муку. Их путь пролегал через Ульдючины. В те времена земля Ульдючин была богата плодородной землей, на пастбищах пасся скот, было много родников. Волжские калмыки отправлялись в дорогу с грузом, запряженным верблюдами, лошадьми, волами, и останавливались на привал именно в этой привольной местности, чинили повозки, набирали воду из родников. Путники знакомились с местными жителями, делились новостями. В те времена двери дома калмыков никогда не закрывались, гостей встречали приветливо, сначала варили для путников калмыцкий чай, а затем расспрашивали их о житье и бытье. Однажды один из путников заболел, и его оставили в Ульдючинах. Показали его врачам, но ему не удалось выжить. Ульдючинцы похоронили путника с особыми почестями, соблюдая все законы, устроили поминки, принесли жертвоприношения. Все расходы взял на себя зайсанг Балзан Гаря. Когда калмыки вернулись домой, рассказали своим землякам о благородстве и гостеприимстве ульючинцев, о том, с какими почестями был похоронен их земляк. Таким образом появилась поговорка «Если человек собирается умирать, пусть едет в Ульдючины» (ПМА, 2000).

Первоначальное толкование характера ульдючинцев, связанное с легендой о происхождении рода, отвергается преданием, повествующим об их гостеприимстве.

В этнической группе ульдючин выделяются микрогруппы (роды), называемые «десятками», или арванами. В традиции представителей арванов было знание прозвищ, которыми они обменивались во время игр, на семейных торжествах – свадьбах. Произнесение их создавало особое веселье. Дразнилки, которыми обменивались представители арванов, состояли из одной или двух рифмованных строк, например:

Бурад-буслад йовдг Борахн – Постоянно говорящие борахины.

Бод-бод бәәдг Бодңгуд – Живущие тихо и спокойно бодонгуды.

Дала даржңгуд меддг/ Шулун келдг Даажихн – Знающие много скороговорок/ Быстро говорящие дажихины.

Бахлур авч ноолддг Балзнахн – Берущие при драке за горло балзнахины

Хурц үгтә, Ут келтә келкәхн – Острословы / Длинноязыкие келькеты.

Шаврт даргддго шаврахн – Шаврахины, не умирающие (не теряющиеся) под глиной.

Цааран-нааран гүүдг/ Алтн юм хәәдг шааҺуд – Бегающие туда-сюда, Ищущие золото шаазгуды.

Һаза Һархларн төөрдг ямадгуд – Ямадгуды, теряющиеся при выходе из дома.

Хар нүдтә /Хурдн келтә хорнуд – Черноглазые харнуты с острым языком.

Отг дундан тоомсрта /Олмһа келтә Оосрахн – Уважаемые в своем нутуке, обладающие острым словом Оосрахины.

Дразнилки арванов (десятков родственных семей) отразили их характерные черты, в том числе ум и красоту людей, острословие, знание скороговорок. В дразнилках усилена насмешливая нота, сквозит ирония. Основные темы «препирательств» представителей разных родов были следующие: обсуждение внешности, поведения, мужества или трусости представителей аврана, и т.д.

По свидетельству П.А. Дарваева, высказанному в устной беседе с автором статьи, дразнилками обменивались парни и девушки на гуляниях. Чтобы испытать характер парня девушка говорила дразнилку о его этнической группе или роде. Если парень воспринимал текст дразнилки эмоционально, это говорило о его несдержанности. Если парень выслушивал достойно, это характеризовало его с положительной стороны и говорило о его сдержанности – неплохом качестве для будущей семейной жизни (ПМА).

Прозвищный фольклор нашел отражение в повести калмыцкого писателя Б. Дорджиева «Мой оток». В первой главе этого произведения описана этническая группа тугтун, включавшая подгруппы анги (*әңг*) и арваны, указаны места их кочевок. Дразнилки, шуточные слова, которыми обменивались представители этих арванов, Б .Дорджиев определяет их как «*дөг үг*»- от глагола *дөгх* – сильно веселиться, веселиться через меру.

О самом роде туґтун говорили шутливо:

«ТуҺлын туруҺар ус уудг

ТуурҺин хормаҺар нар үздг туґтнахн» –

«Пьющие воду из телячьего копытца,

Видящее солнце через прореху кибитки».

В группу тугтун включаются какнахин, саарлахин, геленгяхн, шунгурцхахин. Характеризуя саарлахинов, представители других родов произносили следующее стихотворение – дразнилку:

«Салҗ буудг саарлахн,

Сарва шуулдг саарлахн,

Һулдҗ буудг саарлахн

Һунҗ шуулдг саарлахн» –

Саарлахины, поселяющиеся по отдельности,

Саарлахины, рвущие (шкуру) годовалого жеребенка,

Саарлахины, спускающиеся, качаясь,

Саарлахины, рвущие (шкуру) трехлетнего животного.

В дразнилке охарактеризована бедность рода, так представители его часто уезжали из родных мест и работали по найму у богатых скотоводов. Об арване геленгяхн говорили следующие слова: «Чем гостить у геленгяхинов, лучше открыть котел у женщины – татарки». В дразнилке подчеркивается якобы характерная для представителей этого арвана скупость.

Описывая арван под названием «шунгурцхахн» (от калм. слова «штанина»), Б. Дорджиев приводит некоторые сведения из истории этого рода, объясняющие появление текста стихотворения-дразнилки. Одна из страниц истории этого рода такова. Зайсанга этого рода звали Бадмаев Леджин. Однажды он решил увести свой арван в Джунгарию и тайно начали готовиться к кочевке, для чего объявил несколько указов: три года женщины не должны рожать детей, три года не должно быть приплода у скота, непосредственно перед самой откочевкой приказал забить скот. Но после забоя скота зайсанг неожиданно заболел и умер. Так этот род остался без скота и без пропитания. Эта история была превращена *соседними арванами в стихотворную дразнилку:*

«Сәрсәр шалвр кеҗ өмсдг,
Садгар заһс хашалҗ,
Теҗәл кедг шунһрцхахна залус»
«Носящие штаны из кожи (либо из овчины),
Ловящие неводом рыбу,
Которая им служит пропитанием,
Мужчины рода шунгрцхахн».

Считалось, что эта дразнилка была сочинена во времена, когда родом правил зайсанг Бадмаев Леджин, ибо из текста дразнилки становится известным, что пропитанием для этого арвана была рыба, так как весь скот был истреблен.

Образование отдельного арвана иногда связывалось со стечением случайных обстоятельств. Этот факт отражен в устном рассказе об арване шоткуд. «Однажды ульдючинский Куура нойон собрал своих подвластных (албату) и начал считать, какое количество денег задолжали ему его подданные. Среди них был главный учетчик, который пересчитывал все долги и записывал их в большую книгу. Он считал так долго, что кучер по имени Улюмджи не удержался, стал считать лучше в уме, что проделывал быстрее главного счетчика. Куура нойон удивился уму и таланту своего кучера и решил создать арван под названием шоткуд – «считающие в уме», и представителей этого рода стали называть шоткуд – «считающие в уме» (ПМА, 2003).

В основе шуточной иронической характеристики рода иногда лежит название одежды, в которую облачались его представители. Так, о роде санжихинцев говорили «носящие кожаные штаны». То же самое говорили о роде «шунгурцык» – «штанина». Об этом роде сочинена дразнилка, облаченная в форму стихотворения. Его произносили как представители этого рода, представляя себя,

так и представители других родов. В нем заключалась характеристика рода в аллегорической форме, называлось место жительства, количество членов рода.

«Шов һалын көвəд бəəдг,
Шораһас нигт
Шорһлҗндас олн
Шуңгрцхахна нутга,
өнр -өсклңгəр бəəдг,
өвкнриннь уул келтə
Өвдг селəн бүрдв».
«Нутук шунгурцыков,
Поселившиеся у озера Сарпа
Было их как муравьев и песка,
Живущие благодатно,
Говорящие на родном языке,
Образовавшие село Эвдык».

Далее информант считает обязательным сообщить о происхождении топонима Эвдык. По их мнению, это название происходит от того, что озеро Сарпа по своим очертаниям напоминает колено. По другой версии речь идет о глубине озера Сарпа – оно в этих местах по колено (ПМА, 2003).

В дразнилках шебенеров отражена бедность этого рода либо трусость: «По берегу кочующий шебенер, кобеля дающий шебенер»; «Собирающиеся при барабанном бое, расходящиеся при карканье вороны».

Поэтика дразнилок не была предметом специального изучения. Дразнилка оформлена в речи калмыков как двустишие, рифмообразующим фактором служит название самого рода.

«Кенкергин дуунла цуглрдг шевнр,
Керян дуунла тардг шевнр».
«Собирающиеся при барабанном бое шебенеры
Разбегающиеся при карканье вороны шебенеры».

Дразнилка о шебенерах оформлена в некоторых случаях в форме пяти строк

«Сар тамһта шевнр,
Сарин сарулар йовдг шевнр,
Саак Хулхаһан кедг шевнр,
һууд буудг шевнр ,
һунҗн үкр шуулдг шевнр».
«Шебенеры с тавром в виде луны,
При лунном свете кочующий шебенер,
Воровство свое продолжающий шебенер,
В уединенном уголке степи кочующий шебенер,
С трехлетней телки сдирающий шкуру шебенер».

Прозвищный фольклор калмыков должен стать предметом специального изучения. В текстах прозвищ отражены характерные черты того или иного рода, их занятия отрицательные и положительные черты. Прозвища были мотивированы через устные рассказы, которые отражали, в конечном счете, фольклорную традицию этих мест. Прозвища и устный рассказ неотделимы друг от друга по смыслу. Тексты их традиционны.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002.

Алексеева П.Э., Борманджинов А. Об этническом составе донских калмыков. Элиста, 2000.

Балдаев С.П., Туденов Г.О. Руководство по собиранию бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1959.

Балыков С. Девичья честь. Элиста,1990.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Гацак В.М.Северные этнопоэтические константы // Народная культура Русского Севера. Живая традиция. Вып.2 (Материалы республиканской школы-семинара (10-13 ноября 1998 года). Архангельск: Изд-во ПГУ, 2000. С. 7-11.

Душан У. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе // Церенов В. Эркетени. Земля и люди. Элиста, 1997.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.4. СПб, 1878.

Хабунова Е.Э. Свадебная поэзия калмыков. Элиста, 1998. С. 127.

Чистов К.В. Устная речь и проблемы фольклора. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1988.

***

Т.И. Шараева

УРАН ТОРГУТОВ (ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)»), проект № 07-01-92006 а/G

Полевая работа этнографа – интересное, но и весьма трудоемкое занятие. Порой впечатления от длительного пути, бездорожья, скудной картины «богом забытого» поселка моментально исчезают от встречи с интересным информантом. Во время такой встречи теряются понятия о местонахождении, времени и усталости. Ценность информанта для этнографа определяется ши-

ротой и глубиной его знаний о традиционной культуре и быте народа. Общение с таким информантом можно сравнить только с прикосновением к чудесному источнику, из которого можно и хочется «черпать» все новые и новые знания. Естественно, что информант порой и не подозревает о своей значимости. Ведь для него все эти знания – это каждый день его жизненного пути, его специфическое миропонимание и мировосприятие, сложенное из особых «кирпичиков» знаков и символов, понятных только ему одному. Огромное значение на формирование знаний информанта откладывает та среда, в которой он родился и вырос. Считается, что знания, полученные в детстве, откладываются в сознании и сохраняются в течение всей жизни, и если поместить человека в знакомую для него среду, то все знания вернуться к нему вновь. Эти пояснения необходимы нам для того, чтобы объяснить, как ценны для этнографа сведения, полученные от информантов старшего поколения. В плане информации об этнических группах особое значение приобретают знания замужних женщин. В силу различных жизненных обстоятельств многие из них выходят замуж не только за представителей других родов, но и других этнических групп. В роду мужа происходит расширение знаний по проведению календарной и семейной обрядности: женщины должны учитывать и использовать родовую специфику обрядности рода мужа. Но знания о своих родовых особенностях у них не теряются.

В своей работе этнограф использует различные приемы сбора материала при проведении полевой работы – опрос, интервью, метод непосредственного наблюдения и т.д. (Свод, 1988. С. 205-207). Для нас самым приемлемым и более результативным представляется метод открытого глубинного интервью с информантом. Он позволяет наиболее полно провести сбор полевого материала.

Во время одной из экспедиционных поездок по Целинному району РК состоялось интервью с Манджиевой Анной Басанговной, 1921 года рождения, уроженкой п. Хар-Толга Черноземельского улуса КАССР. Свою этническую принадлежность она сама определила как «торгутка, арвана яргтн Эркетеневского аймака». Ее жизненные перипетии тесно связаны с судьбой всего калмыцкого народа. До выселения калмыков в Сибирь в 1943 году она с родными проживала в п. Хар-Толга. После распределения попала в г. Прокопьевск Кемеровской области, где в период с 1944 г. по 1954 г. работала откатчиком руды на близлежащей угольной шахте. В 1955 году семья переехала в г. Тюмень, где А.Б. Манджиева познакомилась и вышла замуж за Манджиева Лиджи Бембеевича, 1916 года рождения, уроженца с. Верхний Яшкуль Степновского района Астраханской области. По происхождению он – дербет рода наинтахн арвана *малhуд*. После возвращения из Сибири в 1957 году их семья поселилась в п. Прудовый Целинного района РК, где основное население составляют представители дербетов.

Во время интервью с Анной Басанговной нам удалось записать обширный этнографический материал. Ценность полученного от нее материала проявляется в том, что во время нашего разговора она четко выделяла особенности субэтнических различий. Из всего разнообразия материала особое внимание привлек уран торгутов. На вопрос «Знает ли она уран дербетов?», ответила отрицательно, но указала, что хорошо помнит свой (торгутский) уран. В данном случае имеет место четкое сохранение понятия о собственной этнической принадлежности, т.е. самоидентификации, несмотря на длительное пребывание в иной субэтнической среде.

Ниже мы приводим текст урана, записанный у А.Б. Манджиевой:

Шаңһа тəəхн шарһнь
Шарлжна хашаднь бəəрлнə,
Шажн номин гегəнднь
Шамдад цуһарн мөргий.
Төрлңгин бəəрлт
Торһуда агтнь бəəрлнə
Тор деед шүтəнд
Толһаһан төвж мөргий.

В газете «Хальмг унн» от 2 сентября 1995 года была опубликована статья С. Мучиряева «Əəмг болһна тамһ», где он приводит другую версию урана торгудов:

Ак гидг урата,
Аца татдг һалта,
Зегдин бичр əдл чичрəд бəəдг,
Зеердин унһн əдл чишкəд бəəдг,
Бөдүн күзүтə,
Бат кишгтə,
Чонас бишнкинь тохад унад оркдг,
Чолунас бишнкинь жəжлəд идəд оркдг.
Харан унад,
Хəəкрəд уралан оркдг,
Хəрү эргж һардго,
Хазаран күүнд мөлтлүлдго,
Һалзнан унад,
Һар күрхəс шүүрəд,
Авад һанзһлад оркдг
Торһд билə.

Этот же текст урана был записан нами во время экспедиционной поездки в п. Кетченеры Кетченеровского района РК у Д. Нандышева, определенного им как уран торгутов. Подобный текст указан в работе фольклориста Е.Э. Хабуновой «Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия» (Хабунова, 1998. С. 178)

Текст урана, указанный С. Мучиряевым, Д. Нандышевым, Е.Э. Хабуновой, представляет собой смешение различных общекалмыцких малых жанров фольклора. По нашему мнению, основной текст в жанровом отношении не относится к уранам в прямом их значении.

Уран как жанр калмыцкого фольклора рассмотрен фольклористом Т.Г. Борджановой в работе «Магическая поэзия калмыков». По мнению исследователя, «…каждый род у калмыков имел свой «уран» – боевой клич, который бытовал в стихотворной форме или в виде одной строки…Основное содержание уранов (боевых кличей) – это, прежде всего, название тотема рода, его достоинства…» (Борджанова, 1999. С. 73). Другой исследователь, М.Г. Рабинович, в своей работе «Боевые кличи – «ураны» дал им определение как боевым призывам «…ярче всего выраженным там, где существовал в наиболее развитой форме родовой строй или сохранились сильные его пережитки» (Рабинович, 1968. С. 301). По его мнению, они тесно связаны с родовым религиозным культом, почитаемым местом или родоначальником (Рабинович, 1968. С. 307). Исходя из этого, по нашему мнению, уран должен иметь только краткую форму произношения, так как его прямое назначение – это боевой клич, который: а) произносится перед боем для придания боевого духа воинам; б) помогает во время боя распознавать своих воинов; в) в повседневной жизни служит родовым маркером. Невозможно представить, что воины на поле битвы произносили ураны, состоявшие из нескольких строк. Но использование краткого урана в более расширенном тексте, указывающем родовые особенности и качества, вполне может быть использовано в любой ситуации, даже перед боем для устрашения противника. В подтверждение нашей версии мы можем привести уран этнической группы батутов:

Туула тоха урата,
Баһ моңһл яста,
Келн уга,
Улан-баатрин үлдл,
Ундасхларн уудгнь
Улан чаһр билә,
Уудьвран һарһдгнь –
Уулын серкш.

С кличем «локоть зайца»,
По происхождению из «малых монголов»,
Потомки Улана-богатыря,
Жажду утоляющие красным вином,
Им забавой служат горные черкесы
(Борджанова, 1999. С. 150)

Из текста ясно, что собственный уран батутов – «туула тоха», а остальная часть текста – лишь перечисление их качеств в виде восхваления – магтала.

В тексте, записанном С. Мучиряевым и Д. Нандышевым, собственно ураном можно считать первую фразу – «Ак гидг урата». Здесь несомненна связь с тотемом племени. «Ак» в тюрских языках обозначает «белый, священный». Остальные части урана можно определить как прозвища (дразнилки) или магталы (восхваления), в зависимости от их употребления. Чаще всего они используются в свадебной обрядности. «Все разновидности малых жанров активно используются на протяжении всей свадьбы, начиная с бесед первой встречи сватов до завершения последних свадебных действий» (Хабунова, 1998. С. 81). Обычно участники сторон на свадьбе бывают прекрасно осведомлены о положительных и отрицательных качествах друг друга. По сведениям исследователя Е.Э. Хабуновой, «…на отдельных этапах свадьбы, где присутствуют элементы игры, сваты стараются предстать друг перед другом в лучшем виде, наиболее употребительными являются восхваления «магтал» и его антижанр – хула «мурулһн». Самовосхваления, произносимые одной из сторон, можно рассматривать как славословия, характеризующие достоинства конкретного предмета, отмечающие заслуги индивида, группы людей или целого рода, а ответные куплеты звучат как перечисление недостатков, выявление каких-либо пороков, слабых мест участников таких дебатов» (Хабунова, 1998. С. 84).

Так, фраза из указанного текста «общеторгутского» урана: «Чонас бишнкинь тохад унад оркдг, чолунас бишнкинь җәжләд идәд оркдг» содержится также в одном из вариантов магтала этническая группа чонос: «Чонас бишнкинь унддг чонсахн, Чолунас бишнкинь иддг чонсахн». Но, как мы отмечали выше, в зависимости от контекста изменяется и значение фразы, т.е. либо это магтал либо дразнилка. То же самое мы можем сказать и об остальных частях урана. *Для наглядности мы сравним их с данными, записанными* нами у представителей дербетской группы, где мы обнаружили сходные формулы произношения:

Хазаран мөлтлүлдго хазгуд – об арване хазгуд
этнической группы ики-чонос
Күзүн күртлән хаздг,
Көл күртхдән ишкдг – об этнической группе ики-чонос

Харнһу болвчн төөрдго
Хоосн бәәвчн харһндго
Хөөрмг уудг хөрнәхн – об арване хөрнәхн этнической группы талтахн

Буру хәләж нүүдг бүдрмсәхн,
Бүрү алж иддг бүдрмсәхн – о роде бүдрмс

Харңһу сөөд төөршго
Хоосн гиж өлсшго
Хойр болхла, негнь авдг,
Хоосн болхла, ормнь хахдг,
Арвн хойр ацта
Аль сансарн бәәдг талтахн – об этнической группе талтахн

Схожесть формул указывает на их широкое распространение в фольклорной традиции у калмыков и более позднее возникновение данного жанра.

Текст урана, записанного нами у А.Б. Манджиевой, отличается от более известного, записанного С. Мучиряевым, Е.Э. Хабуновой, а также нами от Д. Нандышева. Его можно условно поделить на две части. В первой части содержится призыв к поклонению «свету религиозного учения», т.е., возможно дается информация о распространении буддизма.

Шаңһа тәәхн шарһнь
Шарлҗна хашаднь бәәрлнә,
Шаҗн номин гегәнднь
Шамдад цуһарн мөргий.

Приносимый в жертву соловый (конь)
В стойле из бурьяна стоит,
Свету религиозного учения
Поспешим все поклониться.

Во второй части говорится о поклонении божеству – Тор шүтән.

Төрлңгин бәәрлт
Торһуда агтнь бәәрлнә,
Тор деед шүтәнд
Толһаһан тәвҗ мөргий.

В месте рождения всех живых существ
Стоит рысак торгутов,
Высшему божеству Тору
Склонив голову помолимся. (Перевод мой – Т.И.)

Термин «шүтән» в переводе с калмыцкого языка означает «святыня, божество» (КРС, 1986. С. 687). Этим же термином обозначается статуэтка божества. При анализе можно сделать вывод, что вторая его часть содержит древний религиозный информационный код, первая же часть является более поздним приложением к нему. Особое внимание привлекает образ коня, указанный в обеих частях текста. Местонахождение коня-помощника в мифологии определено у мифического древа, которое является «моделью трехслойного мира, где корни представляют нижний, крона – средний и вершина – верхний (небесный) миры» (Митиров, 1978. С.39). Мировое дерево в калмыцкой мифологии срав

нимо с понятием «золотой столп», «золотая коновязь», причем конь-помощник находится в средней части, т.е там, где обитают живые существа, в мире людей. Но в то же время, по данным фольклорных материалов, конь представляется также и посредником между мирами. Так, во время калмыцкой свадьбы считалось, что невеста символически умирает в своем роде и возрождается в новом роде. Это обозначалось термином «мордх», где корень указывает на взаимосвязь с образом коня; кроме того, именно на коне привозили девушку в новый дом, и возбранялось ей касаться ногами земли. Представление о взаимосвязи коня и места взаимосвязи между мирами подтверждается нашим текстом урана, в котором конь находится «в месте рождения всех живых существ» – *«төрлңгин бәәрлт»*. Таким образом, в тексте кодифицированы ранние религиозные воззрения архаичного характера о коне, о его способности быть посредником между различными мирами.

Нам не удалось найти описание божества Тор в калмыцкой космогонии. Божество по имени Тор встречается в германо-скандинавской мифологии, где он является богом грома, бури и плодородия (Мифологический…, 1991. С. 545). Одноименное божество встречается в эвенкийских мифах и связывается с наименованием племени Торгани (или Торгандри/ Торганэй) – «конных охотников». Функции древнего божества-громовника, по мнению Н.Б.Дашиевой, наложились в мифологии тунгусских «конных охотников» (этот народ известен по легендам эвенков и эвенов) на образ медведя – божественного предка. Согласно ее гипотезе, этот образ медведя-громовника сложился в результате взаимовлияний в области верований «…пришлого индоевропейского племени саков, у которых термином «тор» означалось *небесное божество света* с функциями *громовника»*, а с другой – аборигенного таежного охотничьего населения «с культом медведя-предка, *возвращающего Солнце, тепло, плодородие*. В результате симбиоза двух культур древний образ медведя развился до образа медведя – *небесного божества-предка с функциями громовника, воплощавшего Солнце, свет, тепло»* (Дашиева, 2001. С. 140). По сюжету эвенкийского мифа, человек по имени Торгани убивает своего брата-медведя. Перед смертью медведь завещает Торгани правила проведения медвежьего праздника (Мифологический…, 1991. С. 545). В фольклоре тунгусских народов, проживающих к востоку от Байкала, медведь и этноним группы «конных охотников» означаются одним и тем же словом, образованным от корня «торг» (Дашиева,2001. С. 138). *По мнению Г.М. Василевич, основа имени Торгани была названием* племени или группы населения в Верхнем Приамурье, она генетически восходит к названию монгольского племени торга+/г/ут – торгут. В XVII веке этим именем называли дауров, по языку близких к конным тунгусам и связанных с ними узами свойства (Василевич, 1971. С. 156). Взаимосвязь, предполо-

женная Г.М. Василевич между тунгусскими конными охотниками торгани и монгольскими торгутами, практически не была исследована. Но кроме лексических совпадений в этнониме данная гипотеза теперь может быть рассмотрена на основе зафиксированного нами материала, которая, возможно, прольет свет на некоторые вопросы этногенеза калмыков.

Таким образом, можно утверждать, что ураны у калмыков трансформировались в особый малый жанр фольклора, представляющий собой синтез родового клича и характеристики представителей рода. Смысловое значение урана зависит от применения в различных ситуациях. В связи с этим возникает вопрос о новой терминологии, которая будет призвана отражать внутреннее содержание урана. Полное и детальное исследование урана необходимо в силу значения как одного из главных и важнейших маркеров идентичности у калмыков. Исходя из рассмотрения двух вариантов урана, мы предполагаем возможное существование общеторгутского урана. Гипотеза Г.М. Василевич о связи между тунгусскими конными охотниками торгани и монгольскими торгутами подтверждается в уране, записанном от А.Б. Манджиевой.

Автор выражает благодарность Э.П. Бакаевой, из личных бесед с которой возникла идея написания этой статьи.

Литература

Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999.

Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Труды Института этнографии АН СССР. Т. 27. М., 1971.

Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. М.-Улан-Удэ, 2001.

Калмыцко-русский словарь. Элиста, 1986.

Митиров А.Г. Древо жизни в эпосах тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. Элиста, 1978.

Мифологический словарь. М., 1991.

Рабинович М.Г. Боевые кличи – «ураны» // История археологии и этнографии Средней Азии. М.,1968.

Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 2. М.: Наука, 1988.

Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.

***

Э.П. Бакаева

ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПРЕДКОВ КАЛМЫКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ УРАНОВ И ОБРЯДОВ РОДОВОГО ЗНАЧЕНИЯ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», проект № 07-01-92006 a/G)

В исследованиях этногенетических проблем калмыков остается немало неясных вопросов, решение которых требует применения комплексного подхода. В русле междисциплинарных исследований перспективным представляется использование сравнительно-сопоставительного метода при анализе фольклорных и этнографических источников. В настоящей статье предпринимается попытка предварительного анализа ряда уранов (кличей) и обрядов родового значении, связанных с системой жертвоприношений земле-воде и огню, которые отличаются рядом субэтнических характеристик.

Ураны, по мнению М.Г. Рабиновича, – боевые кличи, или военные призывы (Рабинович, 1968). Именно в таком аспекте рассматривает семантику калмыцких уранов Н.Н. Убушаев, связывающий возникновение уранов с военными действиями эпохи становления великой монгольской империи (Убушаев, 2005).

Однако представляется, что клич имеет более разноаспектную символику, являясь не единственным, но одним из главных маркеров этнической и субэтнической общности (другими маркерами выступают божество/дух-покровитель, цветовые различия специальных лент/кусочков ткани *өлгц* либо наплечной одежды, использующихся во время свадебного обряда, знаки собственности *тамһ* и *им*). Кроме того, что уран являлся военным боевым кличем, он выполнял функции этнического разделителя на субэтническом уровне, распознавательного знака, необходимого во время миграции по пограничным зонам или территориям проживания иных племен. С этими функциями тесно связана функция обеспечения «защиты» божества/духа-покровителя, а также предков, в том числе на поздних этапах – конкретных. Ураны могут выступать в качестве источника по изучению проблем происхождения этнических групп: животные, растения, упоминаемые в кличах, определяют традиционную зону обитания этноса; сходство уранов должно определять и единство происхождения, и в этом смысле наличие общих характеристик родовых обрядов может служить дополнительным аргументом.

Основное значение термина уран – клич. В современной калмыцкой культуре существуют различия в произношении термина и его семантическом толковании. Так, в речи используются термины *ура, үрә, ора*. Первые два термина

отличаются выбором мягких либо твердых гласных, что в целом может быть связано с диалектными различиями. К примеру, слово *үрә* характерно для представителей этнической группы *цаати*, речь которых отличается также «чакающим» говором (известна дразнилка *цаатанов* – «*чааһан ууһад, босад-босад чоклдад бәәдг чаатнахн*»). Использование термина *ора*, записанного нами от представителей донских калмыков, связано с иным семантическим значением – «крыша», «защита», «покровительство». Таким образом, термин *ора* указывает на божество/духа – покровителя либо предка, термин *ура* – акцентирует значение «клич», являющийся призывом к действию (однокоренное слово «уралан» – означает «вперед»), а ва целом семантика данного понятия связана с субэтническими различиями (каждая этническая группа имела собственный клич).

Известны варианты клича калмыков этнической группы *чонос,* представители которой отличаются сохранением реликтов тотемистической веры в происхождение от предка в виде волка:

Чонын амулң яста күн Человек с благословенными костями волка
Чолунас биш Кроме камня
цуһарн кемәлдг По любому предмету поясняющий (рассказывающий),
Чонас биш цуһарнь үндг Седлающий всех [животных], кроме волка

В настоящее время все чаще данный уран бытует в сокращенном вид (*Чонас бишкнь иддг, чолунас бишнкнь үндг*), что вполне объяснимо опуска нием «неясной» части клича. Тем не менее, помимо описательной части, по священной наиболее характерным, с точки зрения представителей этнической группы, чертам чоносов, сохраняется и краткое выражение «*Чонын амул яста чонсахн*» (Чоносы с благословенными (букв. благополучными, спокой ными) костями волка – ПМА). Значимым термином в данном выражении вы ступает слово «кость», обозначающее в калмыцкой культуре родство по муж кой линии, а также являющееся понятием, включающим в себя происхождени от определенного этноса либо социальной группы. Сравним:

– *тәәчуд яста* – букв. «имеющие кость тайджиутов», т.е. принадлежащие тайджиутам;

– *сохад яста* – букв. «имеющие кость соха (вероятно, саха,т.е. якутов);

– *цорос яста* – букв. «имеющие кость цоросов»;

– *шар моңһл яста* – букв. «имеющие кость желтых монголов»;

– *цаһан яста* – букв. «имеющие белую кость», т.е. высшее сословие;

– *хар яста* – букв. «имеющие черную кость», т.е. низшее сословие.

Таким образом, вариант урана чоносов «*Чонын амулң яста чонсахн*» ук зывает на происхождение этнической группы, однозначно определяя тотеми тические корни. Однако, выполняя функцию этнического определителя, да ный клич, расширяясь, обрел описательный характер, что позволяет счита оба перечисленных варианта урана поздними, обретшими форму жанра во

хваления – магтал. Еще более поздней формулой, включенной в уран чоносов, следует признать следующую: «*Дәәвд гидг нойта*» – «Имеющие нойоном Давида [Тундутова]». В вариативности урана чоносов не прослеживается зависимость от подгрупп (*әңг*): среди чоносов выделяются *ик чонс* («большие» чоносы), *баһ чонс* («малые» чоносы), *шарнут чонс* (чоносы местности шарнут), *бәргәс чонс* (чоносы-баргасы), *му чонс* («плохие» чоносы), но в вариантах их уранов может лишь добавляться еще одна строка, в основном описательного содержания, к примеру, «*хазаран мөлтлүлдго хасгуд арван*».

На наш взгляд, перечисленные варианты уранов не являются кличами в полном смысле, так как они утратили основную функцию клича, краткого восклицания, служившего в особых ситуациях (на охоте, при боевых действиях, при опознавании в незнакомой местности) знаком принадлежности к определенной этнической группе.

Наиболее древним ураном чоносов и кличем в его классической форме является бытующий в их среде другой вариант урана – «*Оон*» (ПМА; *оон* в калм. яз. – «самец сайгака», но в ойрат. яз. – «самец антилопы» – Тодаева, 2001. С. 262). Характерен выбор именно этого термина для клича: в современном языке сайгак, антилопа обозначаются чаще словом *гөрәсн*, но в прошлом последний термин использовался в значении «дикие животные», сохранившемся в языке родственных калмыкам ойратских народов Китая (соответственно *гөрәсч* означает «охотник» – Тодаева, 2001. С. 95).

В современных монголоведческих исследованиях ученые приходят к выводу о формировании в период в монгольском обществе фратрии медведя, консолидировавшейся вокруг племени монгол (значение этого названия связывается с медведем), и фратрии волка/оленя, консолидировавшейся вокруг племени чоносов (Скрынникова, 2005). Если основным значением урана считать обеспечение защиты, покровительства, то можно предположить, что истоки клича связаны с особенностями формирования союза племен, возглавлявшихся племенем *чоносов*, в который вошло племя *оон*. Как бы то ни было, наличие взаимосвязи между образами двух животных, отмеченное Т.Д. Скрынниковой на монгольском материале, находит аналогии среди маркеров этнической группы *чоносов*: с одной стороны, ее представители – *чонс* (волки), с другой стороны, их символом в кличе выступает *оон* (антилопа). (Здесь необходимо отметить следующее. Антилопы относятся к семейству полорогих, в отличие от оленей (среди видов которых – лани, косули, лоси), являющихся представителями семейства плотнорогих. Но и полорогие, и плотнорогие относятся к отряду парнокопытных, подотряду жвачных; их отличает среда обитания – антилопы обитают в более южных районах.)

Для культуры чоносов не характерны обряды, прослеженные среди калмыков-торгутов локальной этнотерриториальной группы, интерпретируемые нами

как реликтовые обряды почитания медведя-предка (Бакаева, 2006). Для предков чоносов была характерна вера в тотема-волка. Отметим, что у калмыков существовали два основных типа обрядов поклонения земле: 1) на курганах, с установкой столбика и украшением его с целью уподобления антропоморфной фигуре; 2) на земле, без установки столбиков. Единые обряды почитания природы и весенних жертвоприношений имели варианты, что, возможно, связано с почитанием медведя и волка в культуре разных этнических групп предков калмыков.

Общность урана *цаатанов* и названия этнической группы донских калмыков (бузава) *шар моңһл* может служить аргументом в пользу заключения о родстве калмыков-цаатанов и шар монголов. Уран цаатанов «*Туула тоха урата, шар моңһл яста*» (С ураном «Плечо зайца, имеющие кость шар монголов») характеризует представителей этой группы как людей «кости» *шар моңһл*, т.е. принадлежащих к определенной части монголов (это свидетельствует о монгольских истоках этнического подразделения). Собственно уран «туула тоха» может иметь разное значение. С одной стороны, вполне вероятно, что почитание зайца в качестве объекта тотемистических верований могло определить счет по частям скелета, или по «костям» сакрального животного. С другой стороны, данная характеристика вполне могла определить и особенности верхнего платья с отделкой плечевой части мехом зайца.

Определение «с костью шар монголов» сохраняется среди представителей донских калмыков до настоящего времени, и, хотя основная часть урана ими утрачена, можно сделать предварительный вывод об этногенетических общих корнях групп цаатанов и шар монголов. С другой стороны, у шар монголов-бузавов сохранился иной уран, более позднего происхождения, связанный с именем покровителя людей данной кости, который звучит «*Мухр Луузнг*» (ПМА). По мнению одного из наших информаторов, так якобы звали полководца, который возглавлял монголов во время их борьбы с ойратским Сайн-ка, и после пленения ойратами шар монголы растворились среди них (ПМА: сообщение Максимова Л.Л.). Использование имен конкретных личностей в уранах является, на наш взгляд, довольно поздним явлением, и в этом варианте имя конкретной личности выступает, действительно, в качестве «*ора*» (покровителя).

Уран «*туула тоха*» характерен также для *батутов*, проживавших в Яндыко-Мочажном улусе (батуты проживали также в Ики-Бухусовском аймаке калмыков; существует легенда о том, почему они оказались разбросаны по разным этническим группам), причем он дополнялся определением «кости/происхождения» «*баһ моңһл яста*» и описательной частью – восхвалением (магталом):

Туула тоха урата,	С ураном «локоть зайца»
Баһ моңһл яста	С костью «малые монголы»
келн уга	Безгласные
Улан-Баатрин үлдл	Потомки Улан Батора

үндасхларн уудгин –	Которые при жажде
улан чаhр билә	Пили чарку красного [вина]
үүлдврән hарhнь –	По характеру –
уулын шеркш	Горные черкесы (Авляев, 2002. С. 125)

Определение «*баh моңhл*», как видно, прилагается в данном уране к ойратским народам: известно, что батуты – одно из древних ойратских племен, упоминание о котором имеется в памятниках XIII в. В таком случае возможно сделать вывод, что определение «*шар моңhл*» не следует смешивать с ойратскими племенами. Однако тамга цаатанов в виде молотка (*хош алха* сдвоенный молоток), как показал Г.О. Авляев, имеет сходство с тамгой хойтов *алха* (Авляев, 2002). Данный факт, а также возможное стяжение формы *цагатан* (обладающие чем-то белым) позволили предположить этому исследователю происхождение калмыков-*цаатанов* от ойратского племени *хойтов*, являвшихся обладателями белого знамени. Такой же точки зрения придерживается Н.Н. Убушаев, приводящий свой ряд аргументов, в том числе и наличие среди алтайцев этнической группы «чагандык», этноним которой этимологизируют от сочетания слов «цаган туг» – «белое знамя» (Убушаев, 2006).

Племена хойтов и батутов, считает Х.Окада на основании анализа легенд о происхождении и родословных, содержащихся в письменных источников на монгольском, китайском, тибетском, персидском языках, а также калмыцких историко-литературных памятников, – относятся к одной из пяти групп ойратских племен – древнеойратской. В XVII – XVIII вв. среди крупных племен ойратов выделялись также, по его мнению, следующие группы: баргутская (баргу-бураты), найманская (дербеты и джунгары), кереитская (торгуты), восточно-монгольская (хошуты) (Okada, 1987).

«В первые три десятилетия XVII в. по мере усиления позиций хошутских, торгутских, джунгарских и дэрбэтских князей в политической жизни ойратского общества племенные объединения хойтов, батутов и баргу-бураатов оказались оттесненными на второй план, а некоторые из них перестали существовать как единое целое», – пишет В.П. Санчиров (Санчиров, 2006. С. 16). Как свидетельствуют легенды о расселении батутов, единое племя было расселено по разным кочевьям. По данным летописей Габан Шараба и Батур-Убаши Тюменя, племена хойтов, батутов, олетов и баргу-буратов утратили свое значение, сведения об их происхождении постепенно утрачивались (Калмыцкие …, 1969. С. 140, 141).

Различие во второй строке «развернутого» урана батутов и цаатанов, возможно, указывает на их этнические различия в едином племенном союзе. В то же время известно, что в ходе исторических событий часть хойтов и батутов оказалась расселена не только среди ойратов, но и среди монголов, о чем свидетельствует положение из свода законов 1640 г., согласно которому баргу-

бураты, батуты и хойты, находившиеся среди монголов, должны были подчиниться им, а находившиеся среди ойратов – остаться среди родственных племен (Санчиров, 2006. С. 17)

Единый уран (в подлинном значении краткого клича) батутов и *цаатанов*, возможно, является свидетельством, во-первых, их этногенетического родства, а с учетом мнения исследователей Г.О. Авляева и Н.Н.Убушаева о родстве племен хойтов и цаатанов – свидетельством родства *хойтов* и *батутов*; во-вторых, отличий древнеойратской группы племен от возникших позже племен.

Цаатаны и *батуты* являются представителями субэтноса калмыков – *торгутов*. Но среди торгутов цаатаны выделяются, кроме собственного урана, также особым вариантом ритуала жертвоприношения огню, восходящего к обрядам тотемного характера. Во время ритуального сожжения костей туши жертвенного животного все цаатаны используют череп – в отличие от других групп торгутов, использующих грудную кость, либо набор из трех костей, в который, как правило, входит и грудина. Исключение составляют небольшая часть ах-цаатанов хотона Шар бюрбя Яндыко-Мочажного улуса, которые так же, как проживающие рядом керяды, сожжению подвергают грудную кость жертвенного животного. Но представители этой части ах-цаатанов проживают на значительном расстоянии от других цаатанов (*ики-цаатанов, бага-цаатанов, ах-цаатанов, эркетен-цаатанов, керяд-цаатанов, гурвуд-цаатанов, хөрнәхн-цаатанов,* просто *цаатанов* – см. Убушаев, 2006.С. 19), среди иных групп торгутов.

Данные о специфике подобного жертвоприношения у батутов, к сожалению, пока нам неизвестны. Батуты являются по кости, или происхождению «малыми монголами» – *баһ моңһл яста*. Исходя из наиболее явной этимологии названия этнической группы калмыков-*багудов* (от слова *баһ* – малые) можно предположить, что они имеют общее происхождение с племенем батутов (хотя, на наш взгляд, это сомнительно). В таком случае обрядовые действия багудов должны иметь сходство с батутскими и, вероятно, сочетаться с обрядом цаатанов.

Анализируемый обряд является весьма специфичным в среде *багудов*, у которых сохраняется развернутый ритуал с использованием разными подгруппами данной этнической группы набора «трех костей». В этом наборе, выступающем в качестве маркера, обязательно присутствует грудная кость (как у других торгутов). Особенность состоит в том, что сочетание всех костей, используемых как субэтнический маркер, дает полную картину туши жертвенного животного (за исключением головы – а именно ее сжигают цаатаны во время жертвоприношения): *ик баһуды* сжигают ребра с правой стороны, заднюю берцовую кость и грудину, *дойда баһуды* – лопатку, левое ребро, грудину, *шарс баһуды* – грудину, ребра с левой стороны, левую заднюю ногу. На наш

взгляд, система деления частей туши животного-жертвы восходит истоками к традициям совместной трапезы как части ритуалов промысловой магии. Но в зоолатрической форме почитания животного-жертвы появилась идея соотнесенности определенных костей и разных родовых подразделений этноса. Это обусловило тесную взаимосвязь родственных этнических групп и их «костей» – символов предков, определенных в цикле родинных обрядов. Поэтому сложение жертвенных «костей» разных подгрупп одной этнической группы составляет анатомическое подобие скелета. Вероятно, полнота скелета животного в сочетании субэтнических групп багудов свидетельствует о том, что их предки являлись самостоятельным племенем (этносом или этникосом в другой терминологии). *Тезис о соответствии «телу этноса» – «сочетания кости/рода и сустава/поколения» полно отражается в системе жертвоприношений, осуществляемых багудами.*

Предположению о возможном родстве багудов с батутами противоречит наличие у багудов собственного урана (записанного Г.О. Авляевым среди группы *ик баһудов*), который представляет собой развернутое перечисление субэтнических маркеров, но содержит и краткий клич: «*Көгшн Чакчи гидг сәкүстә, Манла гидг гүрүмтә, Ноһан Дәрк гидг хурлта, Ээҗ-Авһатан гидг урата*». Существует предположение этнографа Г.О. Авляева (Авляев, 2002) о том, что *багуды* являются потомками племени *баргутов*. По данным анализа Х.Окады, баргуты представляют иную группу ойратских племен, не связанную с хойтами и батутами – это подтверждает у калмыков и наличие собственного урана, и различия (значение грудины) в обряде, восходящем как к промысловой магии, так и к тотемистическим верованиям.

Как отмечал Г.О. Авляев, у *дойда багудов* также имеется свой уран – «*Дәәвл*» (от *дәәвлх* – гнуться, качаться?), при этом название «дойда» не этимологизируется исходя из монгольских языков, но известен эвенский род «дойды».

В исследованиях по этногенезу ойратских и тунгусских племен проблемы их контактов остаются практически неизученными. Письменные источники не дают сведений о взаимоотношениях «лесных» народов. Однако этнографические материалы позволяют предположить возможные культурные и этногенетические влияния.

Аргументами в пользу подобных контактов могут служить сходные этнонимы у ойратских и тунгусских племен (к примеру, *огулет* – см. Ксенофонтов, 1992. С. 162), и другие этнографические данные. «В начале нашей эры в Восточном Забайкалье расселяются племена, очень сходные с мохэсцами. По мнению Н.В. Кюнера, эти территории занимали шивэйские племена. Большинство исследователей относит шивэй к протомонголам, а племена мохэ – к тунгусоязычным группам. …Несомненно, какая-то часть шивэйцев принадлежала к тунгусо-маньчжурским племенам и была родственна мохэсцам», – считает

исследователь этногенеза племен Приамурья Е.И. Деревянко (Деревянко, 1981. С. 252). По ее мнению, под этнонимом *шивэй* в середине I тыс. н.э. подразумевался смешанный этнический комплекс, объединяющий как родственные племена, так и две иные группы, родственные тунгусам. А.П. Окладников считал, что родственные тунгусоязычным *мохэ шивэйцы* проживали в верховьях Амура (цит. по: Деревянко, 1981. С. 254).

По мнению Г.М. Василевич, «в создании медвежьих мифов и ритуала приняли участие и оказали на них влияние нетунгусоязычные группы, которые соседствовали с пратунгусами в разных районах горной тайги (нгамэндри, манги, торган и группы сибирских предков современных чукчей и коряков). Они-то, вероятно, и придали отдельным обрядам ритуала тотемистический характер ... местом формирования медвежьих мифов и ритуала была горная тайга, примыкавшая с запада и с востока к Байкалу. Отсюда отдельные группы тунгусов еще в дооленеводческий период вынесли основные элементы обряда на восток до устья Амура и Охотского моря, на север до тундровой зоны и на запад от Енисея» (Василевич, 1971. С. 169). Что касается народа манги, оказавшего влияние на пратунгусов, Г.М. Василевич считала, что эвенкийское название медведя манги «является одновременно названием большой группы древнего центральноазиатского населения мангитов-мангытов ... вошедшей в состав почти всех тунгусоязычных народов, монголов и тюрков» (Василевич. Указ. соч.).

В монголоведении имеется множество версий этимологии слова монгол. Исходной формой этнонима Б.Р. Зориктуев считает слово мангол, зафиксированное в «Сокровенном сказании монголов», произошедшее от тунгусо-маньчжурского слова мангу/манга, которым они обозначали р. Амур. Поскольку в бассейне р. Аргунь имеется и река Мангу (а прилегающая к Аргуни территория до сих пор называется шивэй – термином, которым обозначали этнических предков монголов), то, считает ученый, этноним монгол происходит от гидронима и является названием одного племени, которое объединило соседние племена в местности Эргунэ-кун (т.е. район возле р. Аргунь) (Зориктуев, 2005). «Живущие на реке Манги» – так этимологизирует термин «монгол» и Н.Б. Дашиева (Дашиева, 2001. С. 136). Если принять этимологию слова манги, основанную на эвенкийском его происхождении, то образ горы Мангхан Цаган (*Маңхн Цаһан*) – этнического символа в эпических сказаниях калмыков – оказывается взаимосвязанным с лесным зверем – хозяином тайги: название горы можно расшифровать как «Белый царь-медведь». Соответственно народом, оказавшим воздействие при формировании медвежьих праздников, должны быть предки монголов.

Другой народ, о котором упоминает Г.М. Василевич, – *торган* (или *торгани*). «Сама основа имени – торга́н – была названием племени или группы населения в Верхнем Приамурье. В XVII в. этим именем называли группу дау

ров, по языку близкую конным тунгусам и связанную с ними узами свойства. ..Возможно, этноним «торган» своим происхождением связан с названием монгольского племени торга+ /г/ут-»-торгут» (Василевич, 1971. С. 156).

Типологическое сходство зафиксированного у части калмыков обряда поклонения *Цаһан авһ* у столбика, украшенного сверху имитацией головы из чакана (или камыша)[1], с эвенкийскими обрядами медвежьего праздника следует, вероятно, с учетом мнения известного ученого-тунгусоведа считать наследием древнего этапа проживания монголоязычных племен в районе Приамурья и Прибайкалья. Заимствование тунгусами медвежьего ритуала от племен, обозначающихся в эвенкийских мифах *манги* и *торгани*, свидетельствует о ранних контактах (если принять предположение Г.М. Василевич) племен *торгутов* и *монголов* с тунгусскими племенами. Сохранность подобного ритуала среди торгутов и его отсутствие у калмыков-дербетов, в таком случае, вполне вероятно, связана с его истоками. Обряд у калмыков-торгутов, сохранивших его, считается календарным, в нем прослеживаются следы тотемистического почитания животного-предка, замененного антропоморфным божеством – «Белым дедом» – *Цаһан авһ*, получившим статус общенародного покровителя.

Еще один, возможно, очень значимый момент. В ритуале поклонения божеству-покровителю *Цаһан авһ* с использованием столбика из ствола хвойного дерева значимым является данный объект – символ дерева, хвойного леса (тайги), сакрального центра, на который помещается символ предка или хозяина леса в виде символической имитации «головы» (поздняя замена черепа медведя). В эвенкийских обрядах, связанных с медведем (которые, напомним, сформировались под влиянием народов манги и торган), упоминается иногда следующая деталь: на подрубленной верхушке дерева для помещения на нее черепа медведя делали затесы, образовывавшие «развилку». Получившиеся два «зубца» на стволе помещали в челюстные впадины черепа для его прочного размещения.

Значение «развилка» имеет в калмыцком языке слово *аг* (*ааг*). Такое значение может иметь и уран (клич) калмыков-торгутов: «*Аг гидг урата*». Хотя, по причине многовекового устного бытования уранов исконное значение клича современными калмыками утрачено, и данный уран торгутов связывается также со значением «белый» (*ак*). С учетом же указанной особенности обряда почитания животного-тотема, предка, характерной в прошлом для обрядности предков калмыков, значение «развилка, корень, основание» может быть весьма вероятным.

---

[1] Описание подобного обряда см. в статье В.М. Викторина, опбликованной в данном сборнике. Интерпретация данного обряда дана нами в: Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков (исследование и опыт реконструкции). Диссертация на соискание уч. ст. докт. ист. наук. М., 2006.

Таким образом, в среде калмыков-торгутов насчитывается несколько уранов, среди которых:

«*Аг/Ак*» («развилка, корень» /либо «белый») – этот уран считается общеторгутским.

«*Туула тоха*» («локоть зайца») – уран сохранился у представителей этнических групп цаатанов и батутов, относящихся к торгутам.

«*Ээж-Авhатан*» – уран ики багудов, «*Дәәвл*» – уран дойда багудов.

Торгуты присоединились к ойратскому союзу, как и хошуды, не ранее XV в. В.П. Санчиров предполагает, что «часть выживших после войны с Чингис-ханом кереитов в дальнейшем объединила вокруг себя остатки различных древнемонгольских племен и, консолидировавшись в новую этнополитическую общность, выступила на арену истории под именем торгутов. В пользу такого предположения свидетельствуют наличие в их родоплеменной структуре родового подразделения керяд, т.е. кереит, и легенда о происхождении их правящего рода от Ван-хана кереитского» (Санчиров, 2006. С. 18). Несомненно, включение в состав торгутов этнических групп кереитов оказало значительное влияние, отразившееся в генеалогических легендах о происхождении правящего рода. Но широкое распространение дразнилки о керядах (*керядт хонхд – кеер хонх деер*, чем ночевать у керядов, *лучше в степи; записи существуют от представителей многих этнических групп калмыков, в том числе торгутских*) может являться свидетельством их изначальной чужеродности в среде раннего племени торгутов, вероятно, передавших этноним новому этнополитическому объединению, в котором и торгуты, и керяды являлись составляющими частями. На новом этапе этнополитического объединения этнические группы (бывшие племена) консолидировались. Н.Н. Убушаев приводит поговорку о цаатанах и керядах, которую он слышал от ученого из Синьцзяна Ш. Норбо: «*керә шаазhа хойр өнгәрн йилһл, керәд цаатн хойр үгин йилһл*» («ворона и сорока различаются перьями, керяды и цаатаны различаются названием» (Убушаев, 2006. С. 20). Известно, что керяды и цаатаны составляли один аймак среди калмыков-торгутов, но, по сведениям Н.Н. Убушаева, клич керядов имел сходство с кличем цаатанов и звучал «*Туула*» (заяц) (Убушаев, 2006).

Что касается гипотезы Г.М. Василевич о взаимосвязи племени *торган* из тунгусских преданий и ойратского племени *торгут* (в пользу которой свидетельствует удивительное сходство обрядов медвежьего цикла у эвенков и поклонения столбику на кургане у калмыков), то наличие «общеторгутского» урана, к тому же имеющего символическую взаимосвязь с атрибутом сакрального центра в упомянутом ритуале, а также общая символика этнических маркеров *өлгц* (белый и синий цвета) являются ее подтверждением. В эвенкийских (как и бурятских) обрядах медвежьи обряды совершаются под возгласы имитирующие карканье ворон (здесь Г.М. Василевич усматривала влияние

палеоазиатских народов), означающие чужеродную речь. В этом аспекте возможная семантика этнонима *керяд* (в монгольских языках явно связанного со значением «вороны») явно подтверждается прозвищным фольклором о представителях данного племени как о чужеродцах.

В ритуалах сожжения костей посвящаемого животного у торгутов наибольшее значение имеет грудная кость (семантика которой проявляется и в эвенкийских обрядах медвежьего цикла, сложившихся, возможно, под влиянием торган – предков торгутов). У багудов также наиболее актуальной является грудная кость, символ данной этнической группы. Последнее свидетельствует в пользу того, что багуды являлись составной частью торгутов, и этимологическая привязка к «кости малых монголов» в данном случае не применима. Уран же ики багудов обретает особый смысл с учетом анализа обряда, истоки которого заключаются в медвежьем празднике, зафиксированном на тунгусском материале, но восходящем к монгольскому кругу. Образ «*Ээжҫ-авһатан*», по утверждениям ики-багудов, представляющий собой божество (а не просто «бабушку-дедушку», как можно предположить исходя из современного значения двух слов[2]), явно восходит к образу предка по материнской линии, предстающего в образе животного, имя которого в монгольских языках обозначается термином с корнем «баавгай». Семантически к этому образу восходит и атрибут калмыцкого обряда, в котором на столбик насаживается подобие головы либо повязывается платок, при этом под столбиком располагается фигурка *Цаһан авһа* (ПМА). В этом смысле семантка «*ээжҫ-авһатан*» сходна с семантикой «*аг*» со начением «развилка».

В этой же системе координат «*Көгшн Чакчи*» может являться обозначением того же образа, связанного с поклонением востоку. В поздних буддийских молитвах калмыков в качестве божества восточной стороны упоминается Акчва, или Чагчва (искаженное санскр. Акшобхья). Однако название «*Көгшн Чакчи/Чакчу*» может иметь и иную основу, связанную с обозначением (у эвенков) «*Чуки*» главного объекта поклонения – столба или срезанного ствола с насаженным черепом («головой») животного (медведя) сверху. В этой связи небезынтересно упомянуть, что якуты (соседи эвенков, в состав которых влились некоторые группы ойратского происхождения) называли медведя «*көк*» – «синий» (Серошевский, 1993).

Таким образом, уран торгутов-*цаатанов* и *батутов* «Туула тоха» можно рассматривать как клич, восходящий к ранним ойратским племенам хойтов и батутов. Характеристика «шар моңһл яста» свидетельствует о том, что группа шар монголов-бузавов, вероятно, имеет общие корни с цаатанами. «Общеторгутский» уран – «аг/ак» представляет собой древний клич племени торгутов,

[2] В калмыцко культуре сохраняется представление о том, что родители являются «бурханами»

которое стало «титульным» в одноименном этнополитическом объединении, где ведущую роль стали играть также керяды – потомки кереитов, и в которое вошли как цаатаны, так и багуды. По всей вероятности, багуды представляли собой в древности самостоятельное племя (об этом свидетельствует комплексность обрядов, проводимых разными подгруппами), родственное торгутам (в пользу данного утверждения говорит ведущее значение грудной кости в обрядах багудов, в отличие от цаатанов).

Что касается урана чоносов, то можно сделать предварительный вывод о бытовании у ранних ойратких племен союза племен, возглавлявшихся *чоносами*, в который, вероятно, вошло и племя *оон*.

Литература

Авляев Г.О. Происхождение калмыков. Элиста, 2002.

Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков (исследование и опыт реконструкции). Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2006.

Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX – начале XX вв. Сборник Музея антропологии и этнографии (СМАЭ). Т. 27. М., 1971. С.150 – 175.

Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). М.-Улан-Удэ, 2001

Деревянко Е.И. Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры. (Очерки этнической истории и культуры). Новосибирск, 1981.

Зориктуев Б.Р. Эргунэ-кун и начальные этапы монгольской истории. // Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ, 2005. С. 9-68.

Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар. Т 2. Якутск, 1992.

Рабинович М.Г. Боевые кличи – "ураны" // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 299-307.

Санчиров В.П. О происхождении этнонима торгут и народа, носившего это название // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С.31-50.

Санчиров В.П. Накануне великого кочевья // Актуальные проблемы Центральной Азии и Китая: история и современность. Барнаул, 2006. С. 13-32.

Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993.

Скрынникова Т.Д. Коды и уровни идентификационных практик средневековых монголов // Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 69-116.

Тодаева Б.Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, 2001.

Убушаев Н.Н. Родо-племенная атрибутика калмыков // Теегин герл. Элиста, 2005. №3. С. 99-102.
Убушаев Н.Н. К вопросу об этногенезе хойтов // Научная мысль Кавказа. 2006. Спецвыпуск. №3. С. 17-20.
Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1980.
Okada H. Origins of the Dorben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbecher. Neue Folge. Band 7. Wiesbaden, 1987. P.181-211.

***

Д.А. Николаева

КУЛЬТ «УМАЙ» В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 05-06-80102

Несомненно, культ материнского чрева (*эхын умай*) неразрывно связан с образом божества Умай, получивший широкое распространение у тюрко- и монголоязычных народов. Исследователи, изучавшие функции этого божества, выделили несколько его значений в представлениях алтайских народов: а) женское божество; б) богиня-покровительница детей у тюрков; в) термином *умай* могли обозначаться плацента (детское место, послед) и чрево матери; г) с этим термином, связаны представления о душе (плацента и пуповина); д) Умай связана с божеством огня и ее символом служит лук со стрелой (Потапов, 1991. С.284-293; Скрынникова, 2002).

Бурятские этнографы, сопоставляя лингвистические и этнографические исследования по языкам и культуре монголоязычных народов, выявили, что понятия родовая территория, женский детородный орган, род, Земля, родовой огонь, младший сын – хранитель семейного очага, жрица огня и дерево – основные элементы, составляющие мифо-ритуальные тексты календарных обрядов, происходят от общего корня, восходящего к единому значению – «мать» (Дашиева, 2001а; Бертагаев, 1974; Галданова, 1976). Идентичность *Земли* и *женской утробы* – архетипичное явление (общеалт. *умай*).

Этот образ – явление полисемантическое и полифункциональное, что отмечается всеми исследователями. Так, ряд ученых (Л. Потапов, В. Басилов, и др.) выявляет его амбивалентность, локализуя его одномоментно в разных сферах (небесной и земной). По мнению Т.Д. Скрынниковой, здесь имеет место два разных божества с одинаковым именем, что было обусловлено наличием двух типов культур: южно-западноазиатского, где отмечается *триада божеств* (индоиранское единство) и восточноазиатского, где верховными божествами являются *Небо* и *Земля* (Скрынникова, 1998; 2002).

Эти различия у народов алтайской языковой семьи являются не случайным фактором, а определяется их сложным этно- и культурогенезом, связанным с типологически разными группами Евразии: прежде всего с монголоидами на востоке и европеоидами на западе. Сложный этнический состав объясняется тем, что формирование народов алтайской языковой семьи проходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой китайской стены до Балкан), где на протяжении не только веков, но и тысячелетий, наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии. Если для периода 20-10 тыс. лет назад (по находке части лобной кости человека на Енисее – стоянка Афонтова гора II) было установлено, что Южная Сибирь была населена монголоидами, то уже в конце IV – начале III тыс. до н.э. было отмечено появление тазминской культуры скотоводов-европеоидов, для которых были характерны изображения на стелах и скалах четырехколесных колесниц с впряженными в них быками. «Они связаны с культом солнца и громовника. На других изваяниях выбиты рисунки солнечных кораблей. Все эти сакральные изображения имеют реальные прообразы, возникшие в Месопотамии в IV – начале III тыс. до н.э.» (Кызласов, 1992. С.9).

Следующей волной, пришедшей в Южную Сибирь с запада, были афанасьевцы (середина III – II тыс. до н.э.) – длинноголовые европеоиды. По мнению Л.Р. Кызласова, «южносибирский очаг обработки металлов, возникший в III тыс. до н.э., являлся древнейшим во всей Северной и Восточной Азии» (Кызласов, 1992. С.19).

Третьей волной европеоидного населения были носители андроновской культуры (XVI-XIV тыс. до н.э.), с которыми было связано появление двухколесных повозок и боевых колесниц с парной конской упряжкой. К середине II тыс. до н.э. относится и возникновение Великого нефритового пути, связывающего Прибайкалье с Волго-Камьем на западе и шан-иньским Китаем на востоке (Там же. С.12).

Наиболее характерными и существенными археологическими памятниками для Центральной Азии являются – для европеоидов II-I тыс. до н.э. на западе – *оленные камни, жертвенники и керексуры*, а для монголоидов на востоке – *плиточные могилы*.

Согласно гипотезе Т.Д. Скрынниковой, аборигенное, более древнее население Центральной и Восточной Азии на раннем этапе знало только культ Земли. Опираясь на данное предположение, мы полагаем, что в бурятской культуре, вследствие почитания **материнского чрева**, выступающего в качестве порождающего начала, вначале использовались природные объекты, напоминающие женские детородные органы, выполняющие функции вместилища душ детей, например, пещеры, которые тоже носили название эхын умай (Галданова, 1992. С. 36). Об уровне их сакральности говорит тот факт, что буряты тщательно

скрывали место нахождения данных объектов от посторонних глаз. На сегодня известны 4 такие пещеры:

– Һүмэ шулуун (Камень-храм) на острове Ольхон, место поклонения ольхонских, баргузинских и хоринских бурят;

– Даян Дэрхи (в Хубсугульском аймаке Монголии, в 180 км от Тунки) место посещения некоторых тункинских и закаменских бурят;

– Уурийн хайран и Утайн умай, о которых не имели широкого представления;

– Эхын умай – на Алхане (Агинский АО в Читинской обл.) сохраняет актуальность до сих пор у хоринских бурят (Галданова, 1987. С.36-38).

Культ этих пещер является своего рода иллюстрацией существовавшего когда-то господства женщины, когда древние люди проводили ритуалы в честь матери-прародительницы. До нашего времени сохранилась функция испрашивания у пещеры *сульдэ* ребенка. «Верующие бездетные женщины в Бурятии посещают культовое место Алхана, которое представляет собой большой горный комплекс с отдельными священными скалами, воротами, пещерами, лазами внутри горной породы. Здесь они влезают в маленькую пещеру «Умай» (лоно, матка) и стремятся отщепить кусочек камня – душу или зародыш будущего ребенка. С этой целью пролезают через узкий извилистый лаз в горе, который, вероятно, воспринимается как «влагалище» горы» (Герасимова, 1989. С.205).

Следует обратить внимание на то, что этими пещерами в качестве аналога материнского лоно могли пользоваться и мужчины. Вероятно, в более ранние времена данные пещеры обладали функциями инициаций, и также использовались в обрядах *рождений/ перерождений*. На сегодня сохранилось представление о получении у пещер не только сульдэ, но и благодати в виде достатка, здоровья и т.д. Например, считается, что тот, кто проползет через *эхын умай* пещеры, тот станет здоровым, богатым и многодетным (Галданова, 1987. С.37).

С распространением ламаизма пещеры стали считаться средоточием женской нечистой силы. Как пишет Г.Р. Галданова, ламы объявили, что пещера является *шудхэр эмын бэлэг* – «половым органом самки шудхэр» (Там же. С.38). Как видим, несмотря на идейное переосмысление культа, сущность и функции его остались прежними – порождающее начало.

В западнобурятской культуре сохранился мотив петрогенеза, в котором задействован другой природный объект, выступающий также в значении женского детородного органа – береговая *расщелина*. В этногоническом мифе прародителями Эхирита были отец Пестрый налим и *мать Береговая расщелина*. Представление о происхождении предка из пещеры (в данном случае береговой *расщелины*) является вполне архетипичным явлением. «С образом пещеры во многих традициях связываются антропогонические мифы: первочеловек вылезает из подземного царства [иногда по дереву] через пещеру» (Мифы народов мира, 1982. С.311).

Поскольку поклонение пещерам ввиду их ассоциаций с женским детородным органом является отголоском культового отношения к Земле-матери («Этуген-эхе»), то в качестве плодородящего женского чрева данный культ выступает также в образе великого неперсонифицированного божества (Мифы..., 1982. С. 674; Галданова, 1987. С.36].

В этой связи стоит упомянуть, что в культуре западных бурят сохранилось упоминание об обряде почитания богине земли Этуген. Г.Р. Галданова, описывая этот обряд, отмечает тему *перерождения* через омоложение участников обряда, призванного усилить плодотворящие силы и распространить их на людей и природу: «Моление совершалось только женщинами, даже мальчики не имели права проходить на территорию, где отправлялся обряд. Моление богине Итуге (Этуген) сопровождалось ритуалом украшения женщин цветами черемухи, женщины обнажали груди и просили Небо – Хухэ тэнгри «омолодить их, дать полноту и молочность грудям». Считалось, что богиня Итуге заботилась не только о людях, но и о деревьях, животных и птицах. Верили, что она дает «белой кобылице белоснежного жеребенка, черной вороне – крикливого вороненка, зеленой черемухе – сладкую черемушину» (Галданова, 1987. С.36).

Необходимо также отметить отражение связи культа Земли-матери и священных лошадей. Г.Р. Галданова, описывая посвящения добрым божествам лошадей, приводит слова молитвы: «*зээлэ, зээлэ байха үндэр тэнгри, эхын байха ульгэн эхэ*» – «высокое небо – местонахождение лошадей, мать земля – местонахождение женщины-матери» (Галданова, 1981. С. 63-64). В данном тексте следует обратить внимание на противопоставление *верх/ небо/ лошади* и *низ/ земля/ женщины*. Хотя исследователь замечала, что «культ коня в какой-то степени был обусловлен и огромной значительностью его в хозяйственной жизни кочевника. В этом культе мы не находим тотемических признаков. Однако связь почитания лошадей с солярным культом бесспорна» (Там же. С.9). В связи с этим является интересным определение К.В. Вяткиной, которая предполагала, что название термина «тайлган» происходит от корня «тай» в значении «молодая лошадь», «жеребенок по второму году», который мог являться тотемом у тюркских и монгольских народов: «В истории древнего общества тотем сопутствовал материнскому роду, что и нашло отражение в указанной терминологии» (Вяткина, 1964. С.25). По мнению Н.Б. Дашиевой название «тай», применяемое для обозначения молодых лошадей-двухлеток, могло возникнуть из древнего обычая приносить в жертву божествам и духам молодых лошадей, не ходивших под седлом и не использовавшихся в работе. Этот термин мог означать тот возраст животного, когда оно могло быть посвящено или принесено в жертву божествам, в отличие от лошадей старшего возраста (Дашиева, 2001а. С.69). Анализируя традиционную форму обращения к Земле и Воде, с которой начиналось призывание на тайлгане Уг-дайдын, она полагает,

что в прошлом, вероятно, это был тайлган Земли-Воды, выступавшей в образе всеобщего рождающего начала – Матери всего сущего. «Надо полагать, пишет исследователь, что культ Земли-Воды существовал у предков бурят с глубокой древности. Постепенно на эту архаичную основу напластовались более поздние верования как культ духов-хозяев отдельных местностей, родовых гор, духов-предков рода» (Дашиева, 2001а. С.20).

Вследствие культа Земли, женское начало с функцией наделения благодати, выступает в почитании тайги/ дерева. Например, божество тайги предстает в образе женщины-матери – «мать Манахан – хозяйка диких животных». Кроме того, по мнению Г.Р. Галдановой, почитание этого культа явилось причиной возникновения «женских» божеств тайги («муу шубун») (Галданова, 1987. С.38,39), которые обладают всеми признаками духов: обитание в тайге или в лесу, в случае своего поражения, обогащение охотника, повышенная сексуальность и т.д.

Следствием почитания матери-земли, согласно представлениям бурят, был культ дерева. В частности считалось, что лиственница была связана с сульдэ человека. Так, с просьбой даровать детей (*ухибуу угыш*), долголетие, выбирали молодое, крепкое дерево опоясывали его полосой материи, лентой (*буд бэhэлхэ*), зажигали лампадку и обходили несколько раз вокруг, излагая свои просьбы (Галданова, 1987. С.41). О связи человека и дерева говорят следующие поверья: гибель дерева влечет за собой смерть человека: если во время бури было сломано много деревьев – много людей уйдет из жизни в ближайшем будущем (олон хун гараха); видеть во сне поваленную лиственницу – к смерти кого-либо из родственников, если это дерево было маленьким – к гибели ребенка и т.д.

Рассматривая второй тип божества Умай, следует в первую очередь отметить, что в бурятской культуре сохранилось представление о солнце как матери-прародительнице – *Эхын алтан умай/ эхын алтан тооно*. Н.Б. Дашиева обратила внимание на связь богини – Умай – с солнцем (ранний мировоззренческий пласт, когда солнце выступало в женской ипостаси). Определив ряд сходных обозначений божества у народов Сибири: Умай-энэ, Пай-она, Май-энэ, Майлган («творящие Май» – три звезды Ориона, появление которых на предутреннем небе предвосхищало восход солнца), она показала солнечную природу богини, маркируемую прежде всего копытным (маралухи, превратившиеся в созвездие Орион; палка с развилкой в качестве атрибута богини является универсальным знаком копытного, которое, в свою очередь, был символом солнца), сама она (маралуха) может спускаться по радуге, выступает в роли матери-прародительницы (Дашиева, 2001. С.179-186).

Т.Д. Скрынникова, выявляя связь испрашивания души с сакральной субстанцией солнечной природы, определяет свет и сияние в качестве основного внутреннего свойства субстанции, обозначенной как «харизма» (В мире..., 2006. С.71-73). Ряд исследователей также отмечает, что основным показателем *сульдэ*

является огонь, свет, сияние. Например, в обряде испрашивания *сульдэ* ребенка существует поверье, «если при молении Дэрхи каменное божество предстанет темным и мрачным, детей не будет, а если он светится, как бы подернутый позолотой, – в скором времени у просителя появятся дети» (Галданова, 1987. С. 37). Батоева Д.Б., исследуя родильную обрядность, отмечает ее архетипы, в частности, пещера – это утроба, а свет – созидательное начало. «Таким образом, можно сказать, что свет в пещере – это и есть та самая сакральная субстанция солнечной природы (т.е. *сульдэ*), которая переходит из одной утробы (пещеры) в другую (женскую), вместилищем ее в данном случае является камень, но при этом следует отметить, что пещера не содержит, а хранит этот свет, т.е. защищает его до тех пор, пока он не вместится в материнскую утробу» (Обряды…, 2002. С.31).

Выше перечисленные примеры соотносят Умай с верхом (прим. 1). Все это подтверждает версию Т.Д. Скрынниковой о наличии у бурят также южно-западноазиатского типа культуры, где наличествует мотив солнца/света. В этом контексте интересным представляется обращение в сравнительно-историческом аспекте к синонимичности Умай и Яр, которая подтверждается рядом слов разных иранских языков, восходящих к авестийскому Ахура-Мазда: «…хотанско-сакское urmaysde… 'солнце'; может быть, сюда же и ваханское (y)ir 'солнце'.., а также дардское yor 'солнце'» (Топоров, 1981. С. 45).

О том, что первоначально Умай означало солнце, прослеживается в тексте западнобурятской свадьбы, где отмечается мотив космической иерогамии:

«Когда создавалась наша *земля*,
То основой ее была красная глина;
Когда создавалась свадьба,
То основой ее служила *золотая материнская утроба*.
Когда создавалась наша *река*,
То началом ее была роса;
Когда создавалась наша свадьба,
То началом ее был *отцовский серебряный столб*».

(Балдаев, 1959. С. 147-148).

Как видим, здесь отмечается закрепление космогонической функции за парой *золотая материнская утроба* и *отцовский серебряный столб*.

В данном контексте нельзя не обратить внимание на исследование Т.Д. Скрынниковой относительно значения теонима Умай. Она полагает, что на самом раннем этапе обозначалось не просто небесное или солярное божество, а именно божество-Солнце, восходящее к южно-западноазиатской традиции (индоиранской), что нашло отражение в мифоритуальной культуре западных бурят (Скрынникова, 2002). Как отмечает А.М. Сагалаев: «Эта тема обыгрывается эпитетами 'белый', 'сияющий', 'золотой', что явно продолжает тему небесного

божества, более или менее отождествляемого с голубым сияющим небом как таковым. Не менее явно (по крайней мере для алтайской традиции) прослеживаются связи богини-матери с землей, символизирующей природное чрево. Эта амбивалентность задана самим образом…» (Сагалаев, 1990. С.31-32).

Кроме того, на солнечную природу Умай указывают ее связь со стрелой, которая в традиционной культуре является вместилищем огня. У кочевых народов Южной Сибири и Центральной Азии символом священной триады были лук (Небо-Земля) и стрела (Агни/Солнце), что соответствует триаде на древнетюркских памятниках: Tngri – Umai – Yer-Sub (Небо – Солнце – Земля-Вода).

Символом солнца может выступать и птица. Связь образа Умай с птицей-солнцем подтверждается ее функциями: она дарует урожай, что связывается с весенним солнцем, является покровительницей домашнего очага (огонь = солнце) и духом-хранителем младенцев. Например, семантику термина *загалмай* – крестовины "Матери-дерева" (Эхэ модон) и "Отца-дерева" (Эсэгэ модон) в обряде посвящения в шаманы, Д.С. Дугаров интерпретировал как: "оленелебедь загалмай был, очевидно, посыльным богини *солнца и земли*" (Дугаров, 1991. С.84), поскольку, по его мнению, Умай олицетворяла земное начало. Однако Т.Д. Скрынникова соглашаясь с тем, что первая часть слова – *загал* – обозначает оленя-птицу, которые являются символами солнца. Вторую часть – *май* (Умай) она связывает с верхом, поскольку изображения луны (на "Мать-дереве") и солнца (на "Отец-дереве") помещены на верхушках упомянутых деревьев что, по ее мнению может быть аллюзией священного брака, но в более позднем архетипе, где Луна-мать, Солнце – отец (Скрынникова, 2002).

Следующим важным маркером в контексте материнского чрева выступает огонь очага, выполняющий функцию подати *сульдэ* ребенка. «Считалось, что божество огня способствует деторождению и умножению богатства» (Обряды…, 2000. С.18; Батоева, 1998. С.130-133). Исследователи традиционной культуры бурят отмечали именно женскую природу огня. «Огонь, как олицетворение женского начала, считался источником плодородия, богатства, а очаг (место обитания огня) представлялся хранящим и дарующим *сўлдэ* детей и животных» (Галданова, 1987. С.60). Т.А. Бертагаев устанавливает непосредственную связь женского культа с культом огня, космических явлений, животного и растительного мира, со сферой хозяйственной и социальной жизни древних людей и т.п. (Бертагаев, 1973. С. 120). В обращениях шаманов во время обрядов, проводимых бездетными семьями, звучит именно обращение к женскому образу: «Великий очаг огня, *великая созидательница судьбы* (курсив наш – Д.Н.), ниспошли от своих детей, множество которых прогибает огонь, выдели от своего богатства, несметность которого прогибает землю» (*Гал ехэ заяша, галл ехэ ғуламта, зол ехэ заяша, галл хотоймо үнэрһөөнь, газар хотоймо баянһаинь заяаггыта*).

Г.Р. Галданова выявляет в бурятской традиции три ипостаси покровительницы детей: Гал Заяши – «созидательница огня, покровительница домашнего очага», Зол Заяши – «созидательница судьбы, покровительница детей и скота» и онгон Эмэгэльжэ Заяши – покровительница детей. Эти особы даровали детей и в будущем покровительствовали им, охраняли их здоровье, способствовали материальному благополучию (Галданова, 1987. С. 63).

Неразрывная связь образа богини-матери с культом огня у бурят прослеживается в древнейшем заклинании, обращенном к женскому божеству, которое произносилось во время свадебного обряда: «Матерь Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! ... Тебе, матерь Ут, всегда взирающая вверх, приносим в жертву вино чашами и жир пригоршнями! Даруй благополучие царевичу (жениху) и царевне (невесте) и всему народу! Поклоняемся!» (Банзаров, 1955. С. 75-76).

Весьма примечательно, что жриц огня далекой эпохи называли «удаган» («утган», «удган», «одган», «одёган»). Термин происходит от тюркского слова «от» или «ут», означающего «огонь» и прибавления к нему по общемонгольскому языковому закону «ган» для образования имени женского рода (Цыбиков, 1991. С.162; Галданова, 1987. С.33). Г.Р. Галданова полагает, что археологические находки – женские статуэтки, обнаруженные в непосредственной близи от домашнего очага и этнографический материал свидетельствуют о том, что у большинства народов Сибири почитание домашнего очага составляло функцию женщин (Галданова, 1987). Т.М. Михайлов предполагает, что в их обязанности входило оберегать огонь, совершать обряды, связанные с почитанием огня и предков – тотемов, руководить похоронами, заниматься больными и т.д. (Михайлов, 1987. С. 255). Вероятно, что они также совершали обряды и церемонии, связанные с наделением женщин сульдэ.

Вышедшие позже на историческую арену шаманы не заменили удаган, а пополнили и усложнили институт отправителей культа. Тем не менее, у бурят сохранилось предание, что первой шаманкой была женщина, она различала и видела злых и добрых духов. Из шаманских мифов и преданий нам известно, что у многих бурятских родов женские шаманские божества выступали покровительницами шаманского посвящения. Так, у унгинских бурят покровительницей шаманского посвящения считалась, например, заянка Хан-Лухар, дочь Уhан-хата, а покровительницей белых кузнецов-шаманов – Эйлик-Мулик, сестра девяти сыновей Божинтоя. Она являлась первой представительницей своих братьев по кузнечному ремеслу и была самой важной фигурой (Хангалов, 2004. С. 364), поскольку была божеством искр кузнечного огня.

Следует отметить, что статус и влияние шаманок в обществе ничуть не уступали мужчинам (шаманы и кузнецы). Они также бывали белыми (сагаан одёгон) и черными (харан одёгон). Больших различий в костюме и культовых

принадлежностях шаманов и шаманок не было. Некоторое отличие заключалось лишь в их украшениях: шаманки увешивали свою одежду многочисленными медными пластинками и при этом не надевали рогов в отличие от шаманов (Гирченко, 1939. С.87-88). Как видим, детали одежды обозначали знаки космогонии: медные пластины указывали на вагинальное, рога – на фаллическое. В этой связи интересно отметить, что у монголов особенным отличием женского костюма шаманки от костюма шамана являлось наличие нашитых на шапке или одежде раковин каури, которые еще в глубокой древности пришивали к женскому костюму как «символ того, что при камлании в шаманке воплощалось могущество женского божества Земли – *Этуген*; оно было высшим гением шаманок и связано с культом плодородия» (Викторова, 1980. С.43).

Косвенно это представление нашло отражение в похоронах бурятских шаманов и шаманок. Несмотря на то, что хоронили шаманок в целом так же, как и шаманов, существовало небольшое различие у западных бурят. После похорон шамана мужчины приезжали через 3 дня делать обряд «*эрьеэ*», который заключался в том, что на месте захоронения совершали кропление водкой и повторно сжигали останки от первой кремации. У шаманистов считалось грехом оставлять недожженными какие-либо части тела шамана. При этом мужчины вставали друг за другом по кругу вокруг костра, клали руку на правое плечо своего соседа слева и под пение медленно продвигались вокруг костра. По нашему мнению, данная церемония способствовала окончательному поднятию души шамана-мужчины на *Небо/верх*. Но если сжигали тело шаманки, то этот обряд уже не проводили, ее останки оставались на *Земле/низ*.

В бурятской культуре существовали два вида почитания огня, но в обоих случаях жертвоприношение, связанное с испрашиванием сакральной субстанции, благодати и т.д. остается сугубо женской прерогативой. Первым видом в форме семейной обрядности, является домашнее утреннее приношение жертвы огню, и это было обязанностью только женщин. Вторым видом был родовой культ огня. Г.Р. Галданова отмечает, что данный культ был связан с идеей наделения благополучия: «Родовые жертвоприношения огню («гал тайха») проводились по случаю больших праздников, наступлением весны, осени, когда призывая божество огня, призывали счастье» (Галданова, 1987. С.35). Важнейшими факторами моления огню были *три старухи*, хотя на обряде присутствовали такие персонажи как старик Абага, шаман и девять «сыновей» – его помощников. Мужские персонажи выполняли лишь статусную функцию: старик просто сидел на почетном месте, а шаман был рядовым участником. «Шаман не мог проводить моления огню, если они были родовыми» (Галданова, 1987). Присутствие и возраст трех старух, указывают на древнейшие представления, связанные с культом огня. По мнению Т.М. Михайлова, первыми *удаганками* «вероятнее всего, были наиболее опытные, умудренные жизнью,

знающие обряды и традиции женщины» (Михайлов, 1987. С. 255). Как говорится, «старуха поет над костями, и, пока она поет, кости обрастают плотью». При этом Г.Ц. Цыбиков полагает, что монгольское название «бо» («шаман»), по-видимому, произошло из слова «ву», которое в китайском языке сначала обозначало жрицу, а затем жреца и жрицу вместе (Цыбиков, 1911).

К сказанному можно добавить, что статус **галша** (гал – огонь, галша хун – огненный человек, или с огнем человек) – руководителя облавной охоты, человека несомненно обладавшего определенными сакральными и социальными полномочиями, первоначально принадлежал женщине **галша** – *Бишелэ-Гамзу-бурхан*, ставшей в последствии во главе Сатинских бурханов.

С огнем связано достаточно много поверий, запретов и суеверий, связанных с жизнью человека: считалось хорошей приметой, если на одежду супругов, во время моления огню при совершении обрядов испрашивания *сульдэ* бездетными супругами, попадали угольки: сколько угольков попало, столько будет детей. В древности считалось, что если огонь в очаге погас, нельзя бежать к соседям, особенно вечером и просить уголек, нужно было дождаться следующей грозы или высекать огонь с помощью кремня. Пока огонь снова не войдет в дом, семья вынуждена сидеть в холоде и голоде. Потушить огонь очага водой означало прервать жизнь человека, семьи и т.д. (Галданова, 1987. С.33,60). Согласно мифу, люди хотели потушить огонь в доме бездетных шаманок *Хусый-хан* и *Асуйхан*, показав тем самым свои намерения. Об этом обычае упоминает С.П. Балдаев: «в прежние время, когда у кого-нибудь не было детей, закрывали дымовое отверстие, потом лили воду на огонь, убивали хозяйку, а имущество делили родственники между собою» (Архив..., ф.15, д.587). Со временем обычай умерщвления бездетных женщин не сохранился, но отношение людей не претерпели больших изменений, так как бездетные женщины продолжали считаться грешными существами, опасными для общества. Поэтому, когда девушка засиживалась в девицах, то о ней говорили: «*Басагамнай хадамда ошонгуй, хубуу гаргангуй ада болохонь*» («Как бы дочь наша, засидевшись, не родив детей, не превратилась в «ада») (Басаева, 1991. С.55). С рождением ребенка в корне менялось отношение к женщине: *хун болоо, сээрэ гараа* («человеком стала от греха освободилась») (Басаева, 1991).

В качестве ипостаси *материнского чрева* выступали не только природные объекты. Культ матери-прародительницы предусматривал моделирование Умай, через выстраивание семантического ряда знаков. Например, своеобразным символом женского детородного органа, выдержанного в форме *круга/ окружности*, является организация структуры пространства поселений и общего пространства жизнеобеспечения, выполняющего защитные функции. Данный принцип основывается на архаических представлениях уробороса – символического чрева-круга матери-прародительницы, в которых концентриро-

ванные структуры, в соответствии с мифологическими законами наиболее безопасны и надежны (аналог надежной материнской утробы). К ним относится, во-первых, отдельный жилой комплекс, в котором «Концентрический принцип формирования жизненного пространства представлен в пространственной структуре кочевого стойбища монгольских этносов: юрты на месте временного поселения размещаются по кругу. Центральной частью таких поселений выступал общий загон для мелкого рогатого скота» (Содномпилова, 2005. С.70; Жуковская, 1988. С.25).

Во-вторых, жилой комплекс социума. «Внешне хотон у кочевников XIX века выглядел следующим образом: посредине степи ставилась юрта старейшего члена хотона (аха), вокруг нее размещались юрты младших членов хотона, весь круг юрт обводился изгородью (Вяткина, 1969. С.43). Аналогичный подход был характерен для древних насельников, которые выстраивали городища – крепости-убежища и святилища, окруженные тремя рядами стен и валов на территории Предбайкалья (Дашибалов, 1995. С.55). М.М. Содномпилова, выявляя их сакрально-оборонительное предназначение, подчеркивает маркирующую функцию городищ, выстроенных по родовому принципу, которое, в свою очередь, первоначально выстраивалось по материнской линии. Исследователь полагает, что сооружения выполняли мифологические защитные функции. Это связано с тем, что первая ограда была выложена из костей **диких животных**, птиц и рыб – представителей иного лесного мира – источника **тайной силы**. Следующая ограда сделана из черного камня, а внутренняя ограда – из коричневого камня (Содномпилова, 2005. С.30).

Представляется интересным в контексте защитной функции выявление связи строительного материала оград городищ и родильной обрядности у унгинских и бильчирских бурят. «В обряде захоронения последа в ямку с последом помещали три черных камня и говорили: «хара шулуун хаалга, хүрин шулуун хорёо» – «черный камень – преграда, коричневый камень-ограда» (Басаева, 1991. С.69; Содномпилова, 2001. С.30). По нашему мнению, здесь проявляется материнская функция, связанная с идеей *рождения/ перерождения*, позволяющая выстраивать отношения с *иным* миром, с целью защиты *сульдэ*, в которых огромное значение играет не только природа материала, где сам камень является материальным вместилищем души ребенка, но и его цвет. Если черный цвет выступает в значении силы, жизни «душа родившегося ребенка должна быть крепка и тверда как камень, в отношении злых духов» (В мире…, 2006. С.76), то коричневый выступает в значении защиты/ оберега этой души. Например, *коричневый* платок, у закаменских бурят, покрывающий невесту перед отправлением к жениху, символизирует нахождение невесты в состоянии зародыша, а платок – ее послед или защиту/ ограду.

В-третьих, в традиционной культуре собственно жилище человека соотносится с «копией человеческого тела», в частности с *женской* утробой. М.М. Маковский писал, что в традиционном представлении, дом (жилище, храм) соотносится со значением половых органов» (Маковский, 1996. С. 377). Реликтовыми отголосками данных представлений являются такие элементы конструкции жилища как «*материнская*» свая в индонезийском доме и *матица* в русской избе» (Власов, 1999. С.22). Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов, проводя историко-типологический анализ праязыка индоевропейцев, отметили, что при обозначении термина «дом», в древнегреческом языке выступают такие понятия, как «служанка», «пленница», а в родительном падеже – «супруга» (Гамкрелидзе, Иванов, 1984. С.742).

Материнское лоно моделировалось в *обрядовой* практике бурят вербально и невербально во время исполнения кругового танца ёхор. Например, слова которые завершают каждый куплет свадебной песни:

Хара далагэхэн мана	Черное море, нами называемое,
Хара шулун оёрто.	Имеет дно из черного камня.
Хамаг зон гэхэн манна (курсив и далее наш – Д.Н.)	Весь народ, называемый нами,
Ума эхэ торолто.	Имеет рождение (из единой утробы).
Уhан дала гэхэн мана	Водяное море, нами называемое
Улан шулун оёрто.	Имеет дно из красного камня.
Улад зон гэхэн мана.	Люди и народы нами названные,
Ума эхэ торолто.	Имеют рождение (из единой) утробы.
Хохо дала гэхэн мана.	Синее море, нами названное,
Хохо шулун оёрто.	Имеет дно из синего камня.
Хотхо зон гэхэн мана	Множество народа, нами названное
Ума эхэ торолто.	Имеет рождение (из единой) утробы.

(Хангалов, 1958. С.63, 64).

Как видим, это подчеркивание происхождения/рождения из *материнского чрева* всех членов социума (*хамаг зон, улад зон, хотхо зон*).

Чрево могли моделировать кинетически. Например, в заключительной части девичника участники свадебного обряда перемещаются непосредственно к дверям юрты, невеста изымается из числа исполнителей, составляющих *круг* ёхора, и помещается в его *центр* и *покрывают шалью*, чаще белой, у закаменских бурят красной или коричневой. Мы полагаем, что здесь *невеста под покрывалом* символизирует *зародыш с последом*. Наконец, круг ёхора разрывался, невесту выносили на руках, сажали на коня или телегу и свадебный поезд отправлялся в улус к жениху (Балдаев, 1959. С.99-113).

Данный процесс символизировал идею *рождения* нового человека, из *круга* ёхора, который на данный момент являлся знаком женского детородного органа. «В космогоническом коде ёхора можно, на наш взгляд, выделить два мотива. Один достаточно эксплицитно выражается в самой форме хоровода (центр – вертикаль, имеющая фаллическую основу, и круг – символ женского детородного органа)… На мезо- и микроуровнях круг ёхора маркирует материнское чрево, рождающее новое (общество или человека), которое одновременно закрепляет их новый статус» (Обряды…, 2002. С.192).

Следует отметить, что общая функциональная характеристика бурятского танца достаточно четко демонстрирует символ разных объектов, участвующих в сотворении макро-, мезо- и микрокосмов. Например, на макрокосмическом уровне круг ёхора мог означать Солнце, обладающее парадигмой рождения или Землю (= материнская утроба), порождающую Мир (Обряды…, 2002).

О связи кругового танца с культом Умай свидетельствует, во-первых, осознание образа солярного божества в виде круга, что приводит к появлению круговых коллективных танцев в форме замкнутого круга. Исследователь ранних форм танца Э.А. Королева считает, что круг из спонтанно возникшей, как наиболее удобной формы массового танца, становится символом солнца и луны, наделяется магическим значением, в отдельных своих деталях различим у каждого племени. Имитация в рисунке танца геометрической формы небесных светил привела к исполнению замкнутых круговых танцев с разнообразными видами сцепления рук (Королева, 1977. С. 147).

Во-вторых, по мнению Э.Б. Тайлор, в первобытной философии всего мира солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим. Действительно, они противоположны другу как мужчина и женщина, при этом они различаются как по полу, приписываемому тому или другому, так и в своих отношениях между собой. Например, в священном призывании бурят звучит обращение «*Эхэ эсэгэ хоёр – наран һара хоёр*» («Мать и отец – солнце и луна»).

В-третьих, мы полагаем, что антропоморфный облик солнечного божества символизирует трансформацию образа тотемного животного в образ матери-прародительницы, выполняющей функции плодородия, наделения людей благодатью и т.д. Соответственно форма кругового танца и центр, вокруг которого он исполнялся, становятся символами гендерных представлений (*центр* – фаллос/ зародыш, круг исполнителей – вагина/ чрево), позволяющие имитировать космогонические акты, что не противоречит мнению о том, что первоначально Солнце ассоциировалось с культом матери-прародительницы.

Здесь качественно возрастает значение круга в качестве символа Солнца в ритуалах культа Умай, а также актуализируется сакральная функция исполнителей хоровода – молодые женщины и девушки. Особое значение круговые

танцы получают у земледельческих и скотоводческих народов, жизнь которых зависела от получаемых урожаев или приплода скота.

Ппримечание

1. А.М. Сагалаев отмечал, что «в фольклорных текстах хакасов и алтайцев почти нет прямых указаний на локализацию Умай в небесной сфере... Однако о ее небесной природе свидетельствуют многие детали мифоритуальной практики. Так, хакасы считали, что амулет *хуруг ымай* притягивает к себе богиню Умай из *белой ясности* (неба)» (Сагалаев, 1990. С.23). Символами богини Умай были нити (= солнечные лучи), которые могли одновременно обозначать и ее волосы («с гребневидными волосами Май-энэ»), у хакасов кукла-оберег (чеек ымай) «якобы ночью освещала юрту и не давала тем самым шаману украсть душу младенца» (Там же).

Данный мотив эксплицитно выражается в текстах алтайских шаманов: «У утреннего солнца ты взял сус, у вечернего месяца взял сус» (Потапов, 1991. С.62), где сус обозначает зародыш. Т.Д. Скрынникова подчеркивает, что в данном случае мотив утробы также был связан не с низом, а с верхом, поскольку рождаются они из *утробы* Солнца. По мифоритуальным представлениям шорцев из рода Челей "хозяйка Умай" (Умай ээзи) появлялась при родах в головах роженицы (Потапов, 1991. С.286), что также служит в качестве определения функции богини как матери-прародительницы, покровительницы детей, их духом-хранителем. Л.П. Потапов, отмечая точку зрения Э.Лот-Фальк, пишет, что у древних тюрок прослеживается существование в их пантеоне *небожительницы Умай* (Потапов, 1991. С.292, 293).

Литература

Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.

Банзаров Д. Собрание сочинений. М., 1955.

Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.

Батоева Д.Б. Очаг и огонь в обряде «испрашивания» сульдэ ребенка // Традиционный фольклор в полиэтнических странах. Материалы II Международного научного симпозиума. 28июня – 5 июля. Улан-Удэ, 1998, С. 129-136.

Бергатаев Т.А. Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. 1973. № 6. С. 120–125.

В мире традиционной культуры бурят: Сб. статей. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Вяткина К.В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов. Советская этнография. 1946. № 1.

Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее// Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып.3, Москва – Улан-Удэ, 1998.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.

Галданова Г.Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т.II. Тбилиси, 1984. С.433-1328.

Герасимова И.А. Философское понимание танца // Вопросы философии. 1998. №4. С. 50-63.

Гирченко В.П. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и пер. половины XIX вв. о бурят-монголах. Улан-Удэ, 1939.

Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995.

Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2001.

Дашиева Н.Б. (а) Бурятские тайлганы (опты историко-этнографического исследования). Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2001

Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. На материале обрядового фольклора бурят. М.: Наука, 1991.

Дугаров Д.С. Круговой хороводный танец в Европе и Азии. К проблеме культуро- и этногенеза в некоторых странах Евразии // Традиционной фольклор в полиэтнических странах. Улан-Удэ, 1998. С.103-107.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.

Королева Э.А. Ранние формы танца. Кишинев: Штиинца, 1977.

Кызласов Л.Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики и индоевропейских языках. М., «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС» 1996.

Мифы народов мира. М., 1982.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

Обряды в традиционной культуре бурят. М., Восточная литература, 2002.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей). // Мировоззрение финно-угорских народов. М., 1990. С.21-34.

Скрынникова Т.Д. Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов// Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып.3, Москва – Улан-Удэ, 1998.

Скрынникова Т.Д. Семантика керексуров.//Сборник статей, посвященный 70-летию Шавкунова. Владивосток, 2000.

Скрынникова Т.Д. Солнце и Земля в пантеоне народов Центральной и Восточной Азии. // ALTAICA-VI. Сборник статей и материалов. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. С. 114-142

Содномпилова М.М. Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск, 2005.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.

Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции. //Малые формы фольклора. М., Наука. 1995.

Топоров В.Н., Мейлах М.Б. Круг. // Мифы народов мира. Т.2.М., Мысль. 1982.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Т.1. Улан-Удэ, 1958.

Хангалов М.Н. Собр. соч. Т.2. Улан-Удэ, 1959.

Хангалов М.Н. Собр.соч. в 3-х т. Т.1. Улан-Удэ, 2004.

Цыбиков Г.Ц. Собр.соч. в 2 т. Т.2. Новосибирск, 1991.

Архивные материалы

Ф.15 (С.П. Балдаева), дд.195 (341), 232, 246 (351), 306 (450), 587: «Шаманка Дэсуг», «Пословицы и поговорки», «Женское шаманство бурят-монгольского народа», «Изготовление онгона Бишихан изы», «Шаманство у кудариснких бурят».

***

Э.П. Бакаева

БЕЛЫЕ ШТАНЫ В СВАДЕБНОМ РИТУАЛЕ КАЛМЫКОВ-ДЕРБЕТОВ: СИМВОЛИКА, ТРАДИЦИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)» проект № 07-01-92006 а/G)

В свадебном обряде современных калмыков, среди представителей этнической группы дербетов, сохраняется древний обряд восхваления матери, родившей сына – продолжателя рода, во время которого главным моментом является облачение матери жениха в широкие белые штаны. Значимость обряда велика, он сохраняется даже в калмыцкой диаспоре за рубежом. Место его проведения – дом родителей жениха, где по прибытии свадебной делегации с невестой из дома ее родителей и поднесения новой родне «белой пищи» (*цаһан идән*) – кисломолочного напитка, символа благополучия, начинается вручение подарков, привезенных в так называемом «сундуке невесты» (*күүкнә авдр*). В числе подарков – не только чай, мускатный орех, борцоги, сливочное масло

сладости, платки, но и костюмы или рубашки (т.е. одежда с воротником) для мужчин, отрезы ткани для женщин (достаточной длины для шитья платья с длинным рукавом) и, наконец, белые штаны для будущей свекрови, матери жениха, как женщине, произведшей на свет мужское потомство, продолжившей род мужа.

Извлечение из «сундука» белых штанов сопровождается радостными возгласами, шутками, смехом: предстоит знаковое действие, заключающееся в облачении матери жениха в ритуальный костюм, ее вошествие на высокое место (в современных условиях стул) и танце.

Белый цвет культуре монголоязычных народов обладает высшей сакральностью. Он символизирует чистоту, непорочность, священность; белая пища – лучшая, сакральная, ею приносятся жертвоприношения духам и божествам.

С другой стороны, штаны вообще и брюки в том числе для женщин-калмычек до середины XX в. являлись исключительно признаком мужского пола (в женском наряде они являлись только нижней одеждой). Нормы этикета включали обязательное закрывание ног, рук, головы: при старших девушки и женщины не могли показаться без головного убора, обуви и – позже – носков. Существовала даже примета: появление женщины вне дома без головного убора вызывает дождь.

Представление о несоответствии брюк женской культуре сохранялось в 1980-е, в меньшей степени – в 1990-е годы: пожилые женщины рекомендовали своим невесткам и дочерям одевать лишь юбки и платья, так как в традиционной калмыцкой культуре ношение брюк женщинами порицалось. В этом свете само одевание штанов, тем более – широких, украшенных специфическими декоративными элементами, являлось частью смеховой культуры и смены позиций участников ритуального действа.

Тем не менее, штаны в качестве нижнего слоя одежды являлись обязательным элементом традиционного костюма калмычек, как и ряда других тюрко-монгольских народов. Так, в якутской культуре штаны являлись символом чистоты, и девушка, входя в дом мужа, звенела колокольчиком, пришитым к ним, над порогом.

Возгласы, сопровождающие танец свекрови, надевшей ритуальные белые штаны, нахваливают ее чрево, способность к деторождению, актом усиления благопожеланий является одаривание женщины денежными подарками.

Крой данного ритуального предмета весьма прост: прямые штанины и ластовица, соединяющая их посередине; кулиска для вдевания пояса. Но штаны, приготовленные стороной невесты, имеют и особенности. Они должны быть очень широкими (чем больше, тем лучше) и длинными (доходить практически до груди). Ластовица, вшитая между штанинами, прямыми по крою, располагается довольно низко. В кулиску продевается пояс. Крой штанов определен их

символикой: чем штаны больше, тем счастливее, считается, будет семья, «полная богатства, полная детей». Учитывая тот факт, что точные размеры будущей свекрови представительницам стороны невесты неизвестны, штаны шьют чрезвычайно огромных размеров, в связи с чем и знаковая функция, и шуточный характер ритуала только углубляются. Широкий крой белых ритуальных штанов, очевидно, связан с «толщиной» чрева: широкие штанины и низко расположенная ластовица позволяют натянуть обрядовую одежду до груди, наполнить их «богатством».

В современном свадебном обряде порой белые ритуальные штаны имеют форму шароваров. Однако традиционный крой не предполагал сужения штанов книзу: свободный низ символизирует открытые к деторождению пути.

Пояс в ритуальных штанах может заканчиваться кистями, изготовленными из нитей, при этом последние должны отличаться цветом, характерным для родового клана жениха. Цветовая символика наряда связана с системой маркеров, восходящих к архаическому обществу и его родовому составу. Для изготовления кистей используются шерстяные нитки (в современных условиях – и иные, в том числе могут быть использованы нитки для вышивания мулине) цветов, соответствующих родовым знакам *өлгц*. В свадебном обряде в целом роль *өлгц* как маркеров рода очень велика. Каждая ритуальная поездка сопровождается привозом белого напитка (*цаһан идән*) в сосуде, на который повязаны ленты *өлгц* родового цвета. Обычно это две ленты, реже – три, иногда – четыре, разных цветов. Так, встречаются сочетания: белый/желтый, белый/синий, белый/голубой, белый/красный/синий, белый/зеленый/красный, и т.д. Практически у всех родов обязательно в *өлгц* присутствует белый цвет. В калмыцкой традиционной культуре цвет *өлгц* взаимосвязан с представлением о покровителях рода, а также (позднее явление) с ритуальной одеждой религиозных деятелей, осуществляющих контакт с этими покровителями. Так, божеством-покровителем всего народа считается Белый старец. Ритуальная одежда – накидка «оркимджи» или распашной халат белого цвета – а также «одежда» для его изображения и ленты, используемые в обряде его призывания – белые. Так же и белый цвет лент присутствует во всех сочетаниях *өлгц*. С божеством Бурхн Багши (Будда Шакьямуни) связывается желтый цвет. Известно, что у представителей кости цорос (цорос яста) Граббевской станицы божеством-покровителем считали Бурхн Багши, и цветами *өлгц* у этой группы калмыков были белый и желтый. С божеством Белая Тара связывается розовый, с божеством из разряда дхармапала (докшитов, или хранителей веры), очень популярным у калмыков, Очирвани – синий цвет, и т.д. На наш взгляд, с распространением буддизма и появлением представлений о божествах-покровителях из буддийского пантеона цвет *өлгц* во многом определил и выбор божества-покровителя. Изготовление ритуальной одежды для поклонения этим божествам предпола-

гает и изготовление «одежды» для изображения божества. В традиционном обществе раскрой ткани происходил с таким расчетом, что обрезков оставалось минимальное количество. Известен запрет на выбрасывание обрезков ткани, по форме длинных и узких, который, вероятно, связан с представлением о цвете *өлгц*, совпадающем с цветом ритуальной одежды для поклонения божеству-покровителю. Но происхождение *өлгц* как маркеров родов связано с более древней эпохой, чем проникновение буддизма. Этим объясняется несовпадение в ряде случаев состава божеств-покровителей и основных цветов *өлгц*. Так, у подавляющего большинства родов калмыков-торгутов цвет *өлгц* – белый и синий либо белый и голубой, что возможно объяснить либо большей степенью консолидации, либо общим происхождением. Последнее также связано и с наличием общего урана всех торгутов.

Таким образом, каждая родовая группа калмыцкого этноса имела свои знаки – *өлгц* – ленты или нити. Использование цветовых маркеров во время ритуалов имело глубокую символику и было связано также с цветоопределением покровителя конкретной родовой группы. Кисточки на белых штанах матери жениха также выполняют роль цветового маркера рода. Но декорирование кистями не является обязательным, и вероятно, эта традиция не связана с архаической формой белых штанов.

Другой особенностью белых ритуальных штанов является мех, пришитый впереди низко, почти на ластовице, и (не всегда) сзади, подобно хвостику. Кроме обычного наименования «белые штаны» (*цаһан шалвр*), данный ритуальный костюм свекрови в свадебном обряде калмыков-дербетов могут называть и иначе – *туулан шалвр* («штаны зайца»).

В настоящее время все чаще украшения ограничиваются кистями. Но память об обязательном декорировании определенных мест мехом (либо пушным, либо овчиной, в нынешних вариантах – даже искусственным мехом) сохраняется. Цвет меха обычно темный, но может различаться: в современных ритуальных свадебных штанах используют порой и овчину более светлой окраски. Знаковым является пришиваемый с тыльной стороны штанов небольшой кусочек меха типа «хвостика». Семантика последнего элемента конструкции белых ритуальных штанов восходит к их наименованию: традиционные детали белых ритуальных штанов уточняют символику. *Туулан шалвр* означает дословно «штаны зайца», по некоторым сведениям, к ним могли пришивать и белый заячий мех. (Известно, что при смене меха к зиме более густой и длинный мех у зайцев наблюдается в нижней части тела, что определено соприкосновением нижней поверхности тела со снегом или промерзшей землей; волосы, покрывающие подошвы лап, также заметно отрастают зимой).

С чем же связано наименование ритуальных «заячьих» штанов (*туулан шалвр*), какова роль этого животного в культуре калмыков?

Заяц в культуре калмыков связан с детским циклом. Маленьким детям пришивали к воротнику одежды, чаще зимней, трубчатые кости зайца для защиты от несчастий. Трубчатые кости являлись особыми символами: трубчатую кость барана держали во время бракосочетания молодожены, эти же кости хранились в кибитках после жертвоприношений в качестве оберегов. По-видимому, с ними связывалось представление о потомстве, кости, продолжении отцовского рода. Исследователь культуры калмыков И. Бентковский писал о значении этой кости и войлочной подстилки, на которой совершался обряд бракосочетания: «Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода, так как активные органы расположены между берцовых костей. Обе эти вещи новобрачные хранят всю жизнь, как святыню» (Бентковский, 1869. С.161-162).

Расположение трубчатых костей именно на воротнике является симптоматичным, поскольку воротник в одежде является значимой частью, символическим средоточием субстанциональной сущности. Калмыцкая поговорка гласит: «У человека – старшие родственники, у шубы – воротник» (*Күн ахта, девл захта*). (Расположение наплечной одежды подолом вверх издревле у калмыков считалось дурной приметой, потому и вещи после стирки сушили обязательно воротником вверх – стараясь не менять положение человека и его костюма.) Наиболее тесное соприкосновение воротника с телом обеспечивало его символику как связующего звена между человеком и его одеждой, на которую распространялось представление как о продолжении человека. Семантика трубчатых костей, отмеченная И.Бентковским, также позволяет предположить в обычае их расположения на воротнике усматривать продуцирование схемы «родители-ребенок», с целью увеличения временного отрезка тесной взаимосвязи с ребенком и усиления охранных функций.

Магические свойства, по свидетельству У. Душана (Душан, 1976. С. 43), приписывались коленной чашечке зайца, в которой также, считалось, заключена его быстрота. Проглоченная целиком (причем зубы не должны дотронуться до нее), коленная чашечка должна была, по поверьям калмыков, проявиться на теле человека, приобретавшего вместе с ее появлением определенные качества – при появлении на лбу – ум, при появлении на кистях рук – богатство, при появлении на затылке – нищета, и т.д.). Хотя, с другой стороны, многие калмыки в пищу зайцев старались не употреблять, и сохранение подобных представлений взаимосвязано с «лесным» периодом в жизни этнических предков калмыков – ойратов, занимавшихся охотой, и почитанием зайца.

Среди калмыков-торгутов (для свадебного обряда которых не характерен танец свекрови в белых штанах) имеется субэтническое подразделение *тохан кецит* (часть предплечья животного, представлявшегося как заяц). Бытовани

таковового деления может служить свидетельством того, что в древности заяц мог представляться тотемным предком отдельных родов; можно предположить и ретроспективно наличие иных подразделений, обозначавшиеся как другие части локтя. Среди донских калмыков имелась группа с примечательным названием *туула бө*, которое исследователи либо этимологизировали как «заяц-шаман», либо, произнося название «тулаба», понимали его значение как «много». Кроме того, у этнических групп калмыков-цаатанов и батутов боевой клич («уран»), также служивший родовым маркером, звучал *туулан тоха* – «локоть зайца».

Для культур ряда других тюрко-монгольских народов также характерна взаимосвязь между образом зайца и деторождением. Так, у якутов изображение божества Айыһыт делали из шкуры белого зайца, вместо глаз пришивали бисер; божество, по поверьям, давало кут (душу, или по другой терминологии двойника) ребенка. Изображение хранили, и перед родами просили его на время у имеющих много детей. У шорцев изображение Май-иче (вариант имени Умай), доброго божества, ответственного за жизнь и здоровье младенца, изготавливалось в виде деревянных лука и стрелы, прикрепленных с кусочком заячьей шкурки к берестяной пластинке; изображение в качестве оберега прибивали к стене жилища, в котором появлялся ребенок. Именно древними традициями почитания зайца (а не только скотоводческими традициями) следует объяснять тот факт, что многие пожилые калмыки не едят мясо кролика и зайца.

Истоки почитания зайца, а также символика, связанная с его изображениями или костями в детском цикле, и семантика белых штанов *туулан шалвр* восходят к биологическим характеристикам представителей отряда зайцеобразных, и в первую очередь – отряда зайцев (прим. 1). Взаимосвязь образов зайчихи и матери культуре калмыков отражена в одной из этиологических легенд, разъясняющих происхождение черной полоски у зайцев на хвосте, умершая мать является девушке в образе зайца, чтобы поласкать ее, а дочь не узнает ее.

Свойства зайца, известные охотничьим народам, не могли не способствовать появлению воззрений о плодовитости животного, его особой заботе о потомстве. С другой стороны, представляется, что в традиционной охоте этнических предков калмыков – ойратов, населявших район Прибайкалья, значение зайца в качестве объекта было небольшим в силу несовершенства его меха в качестве пушнины и небольших размеров зверька. Косвенно об этом могут свидетельствовать бурятские материалы. «Главными объектами охоты были белка и соболь, остальные звери добывались охотниками попутно»; «В таежной и лесостепной зоне буряты добывали таких крупных зверей, как лось, изюбрь, медведь. Охотились также на кабана, косулю, кабаргу, промышляли белку, соболя, горностая, хорька, выдру, рысь, барсука, на оз. Байкал ловили

нерпу» (Жамбалова, 1991. С. 23, 31). Но одновременно соболь, белка, горностай, хорек и заяц в представлениях бурят назывались «табан хушуута» («пять почетных», или главных) и входили в число бурятских онгонов, а заяц, косуля, горностай, белка и хорек считались участвовавшими в сотворении мира, и «онгон шандагата (заячий), необходимой принадлежностью которого была шкурка зайца-беляка, считался покровителем звероловства, а может быть, и войны у древних монголов» (Жамбалова, 1991. С. 123, 144).

Некоторые представления о зайце-беляке связаны с его ночным образом жизни (хотя зверек выходит нередко в начале весны задолго до захода солнца на кормежку): эта черта, возможно, послужила основой его взаимосвязи в архаических представлениях с лунарным культом. Так, этиологической калмыцкой легенде повествуется, что пятна на Луне – изображение зайца, появившееся в память о его самопожертвовании – добровольной сдаче голодному страннику на съедение (буддийский контекст в легенде отражен в том, что в теле зайца как будто находилась душа Будды Шакьямуни).

У бурят отмечено почитание зайца теми людьми, которые почитали своим тотемом орла. «Вероятно, и заяц был некогда связан с солярно-лунарным культом. На глубоком диахроническом срезе почитание зайца наблюдалось у киданей. Третьего числа третьей луны они проводили праздник «Восхождение на высоту», в этот день стреляли на скаку в зайца, вырезанного из дерева, а девятого числа девятой луны ели заячью печень, смешанную с сырым оленьим языком. На синхронном уровне примеры сакральности зайцев имеются у монголов и алтайцев. Монголы считали целебными печень, сердце и легкие зайца. Женщины, происходящие из алтайского рода пюрют, или бурут, не ели мясо зайца, не могли прикасаться к нему и называть его: при выходе замуж они привозили с собой в род мужа онгон зайца» (Жамбалова, 1991. С.123).

В калмыцком свадебном обряде восхваления детородного чрева матери жениха с ее облачением в «заячий костюм» и танцами под благопожелания и одаривание совершается символический акт передачи детородных функций от свекрови невестке: чем штаны шире, чем они больше они будут развеваться во время ритуального танца и символического «наполнения» их подарками, тем счастливее окажется новая семья, тем больше будет детей у невесты. Таким образом, акциональный код данного обряда включает символическую замену невесты в качестве неофита свекровью, которая передает свои функции молодой девушке.

Наличие обряда с использованием белых штанов у дербетов и его отсутствие у торгутов свидетельствует о различиях в культуре разных этнических групп (субэтносов) калмыков. Интересно, что подобный обряд характерен для культуры западных бурят. По данным Д.А. Николаевой, семантика белых шта-

нов, предназначенных для свекрови, заключается в представлениях, связанных с их символикой: согласно полевым материалам бурятской исследовательницы, штаны должны быть подобны двум белым дорогам, сходящимся под углом (устная информация Д.А. Николаевой, за что выажаю ей глубокую благодарность). В таком случае место схождения двух дорог символизирует как перекресток дорог место, где возможен контакт между разными мирами. Дорога также в этих представлениях выступает как символ жизни и рода.

Особенности кроя и наименования белых штанов в свадебном ритуале калмыков-дербетов, символика обрядовых действий свидетельствуют о древнейших корнях обычая ритуального танца в белых штанах, восходящих к эпохе родового строя и архаической обрядовой культуре

Примечание

1. Отдельные морфологические характеристики зайца – длинные задние ноги (до 20-30 процентов по скелету), стройное тело, несколько сжатое с боков, короткий хвост – в представлении древних могли послужить чертами, сближающими этого зверька с человеком. Способности к размножению (зайцы размножаются быстро, принося по три помета в год в средней полосе европейской части России, у зайцев-беляков в тайге юга Сибири большинство самок приносят два помета) были известны охотничьему населению таежной зоны, к которому относились и этнические предки калмыков. Зайчихи являют пример самоотверженных матерей-самок: они держат выводок около себя, хотя уже с первого дня зайчата способны бегать; молоко их очень питательно, и через неделю потомство способно питаться травой; описаны случаи, когда самка, подобно птицам, пытается отвести от выводка человека, имитируя больную или раненую.

Литература

Бентковский И. Женщина-калмычка Больше-Дербетского улуса физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. II. Издание Ставропольского губернского статистического комитета. Ставрополь, 1869. С. 141-167; 1870. Вы. III. С. 95-119.

Душан У.Д. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. 1 .Элиста, 1976. С. 5-88.

Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск: Наука, 1991.

***

Б.А. Шантаев, В.В. Батыров

УГОН СКОТА У КАЛМЫКОВ: КРАЖА ИЛИ ДОБЛЕСТНЫЙ ПОСТУПОК?

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

Вся жизнь калмыка-кочевника была постоянно связана с четырьмя видами скота: лошадь, верблюд, корова и овца. Постоянные перекочевки, пастьба накладывали отпечаток на весь уклад жизни номада. Главенствующее положение среди другого скота занимала лошадь. Об этом говорит тот факт, что до революции богатство калмыка в значительной мере определялось количеством имевшихся у него коней. Важная роль лошади в кочевом хозяйстве обуславливала высокую значимость людей, которые угоняли табуны лошадей. И в наши дни угон скота является обыденным делом не только у калмыков, но и бурят, тувинцев и монголов

Существует легенда о том, почему среди калмыков встречаются воры и обманщики: Давным-давно Будда Бурхан-Багши и Будда Майдари условились, что будут читать молитвы с закрытыми глазами в течение сорока девяти дней, и если за это время перед кем-либо вырастет цветок лотоса, то он станет правителем калмыков. После нескольких дней молитв Бурхан-Багши открыл глаза и увидел, что лотос вырос перед Майдари. Не прерывая чтение молитвы, он сорвал цветок и пересадил его перед собой. Когда подошел срок, Майдари увидел цветок перед Бурхан-Багши, а перед собою заметил оставшуюся часть корня. Догадавшись о нечестном поступке Бурхан-Багши, Майдари спокойно сказал ему: Так и быть, править тебе калмыцким народом! Но знай, будут они грешить – обманывать и воровать (Семь звезд, 2004. С. 104). Различные варианты данной легенды были нами записаны у информантов во время сбора полевого материала в разных субэтнических группах (Полевой материал авторов – далее ПМА).

К вопросу об угоне скота можно подходить двояко. С точки зрения оседлых народов – это обычная кража, а для кочевников угон скота – проявление доблести и удали мужчин. Но еще в XVII веке существовали законы, карающие за такое преступление, как самих исполнителей, так и их соучастников. Они отражены в «Их Цааз – Степном Уложении 1640 г.». «Если кто, увидев грабителя (разбойника), никому не скажет, то конфисковать половину его скота. Тому, кто отобьет у грабителя награбленное им в аилах имущество и угоняемый табун лошадей, дать половину имущества и скота /отбитого у грабителя/» (Их цааз, 1981. С. 15).

В российской историографии угон коней и скота обозначался термином «баранта». Последняя занимала значительное место в правовой жизни калмыков как средство разрешения спорных вопросов при регулировании конфликтов во внутренней жизни общества и с соседними народами. В середине XIX в. П. Небольсин писал, что «невыделенный или ненагражденный дядьями племянник, точно так же, как и внук по женской линии, имеет право приступить к насильственному выделу, называющемуся у калмыков «зе-бярьдык-юсун». Он считал, что «отгон скота, или так называемая «баранта», совершенно не такой предмет, с идеею которого соединяется понятие о грабеже и насильстве: основание его самое легальное и действие его вовсе непреступно», и что у калмыков «она есть следствие законного права на наследство». «Баранта» совершалась обиженным племянником или внуком в следующих обстоятельствах: претендент приходил в хотон дяди, объяснял свое намерение старшине или авторитетному и почетному человеку, что он под личным его наблюдением хочет произвести насильственный выдел причитающейся ему по обычаю части скота. Далее П.Небольсин писал: «Выдел этот состоит в простом отгоне части табуна или стада; это действие производится совершенно безнаказанно и может повторяться до трех раз; как законное пользование своим правом; пострадавший от убытка дядя, или дед, не имеет права приносить жалобы и остается в обыкновенно дружеских, с расчетливым родственником отношениях» пока «численность приобретенного им таким образом достояния не превышает одной шестой части имущества, из которого он делает выдел» (Небольсин, 1852. С. 110-111). Однако в российской литературе термин «баранта» устоялся как угон скота.

В XVII-XVIII вв. во времена существования Калмыцкого ханства конокрадство было составной и неотъемлемой частью калмыцкой жизни. Набеги на враждебные калмыкам и России соседние народы с целью угона у них лошадей и скота происходили постоянно. Здесь уместно было бы привести выдержку из письма М.М.Голицына Беклемишеву от 4-го мая 1727 г.: «как известно и завсегда между обоих сторон (между калмыками и ногайцами) то (набеги) чинится. Ходят малыми и незнатными партиями человек по десять или малым больше и воровски табуны отгоняют и по пригнании в улусы хотя о том владельцы и довольно известны будут воровство их отводят» (НАРК. Ф.-36. Оп. 1. Д.1. Л. 69). При этом нельзя объяснять набеги, лишь стремлением к наживе, хотя и это было тоже. По мнению П.С.Преображенской, основной причиной организации набегов были «экстенсивный характер хозяйства, крайняя слабость промышленного производства и обмена» (Преображенская, 1963, №5. С.97).

Набеги были традиционным и выгодным промыслом кочевников. Именно поэтому они продолжались, несмотря ни на какие запреты русского правительства. И не могли прекратиться, поскольку они пользовались всеобъемлю-

щей поддержкой калмыцких феодалов. Угоняли скот вовсе не от бедности, инициаторами набегов всегда были феодалы. При наличии самых суровых указов из Санкт-Петербурга о запрещении производства набегов на соседние народы, эти самые набеги происходили ежегодно и в большом количестве при минимальном противодействии российских властей.

Чиновники российской администрации, приезжие купцы, крестьяне-переселенцы и зарубежные путешественники, как представители оседлых культур, не могли понять такого отношения калмыков к угону коней. Для них это было худшим видом воровства. А.Воронцов в 1910 г. писал о конокрадах на страницах «Астраханских Епархиальных Ведомостей»: «Странный взгляд имеют калмыки на угон скота. Они смотрят на это дело не как на преступление, а как на удальство. Чем отважнее набег, чем больше добыча, а особенно если воры-хулхачи умели скрыть украденную добычу, тем им более чести. Вот почему посторонние лица никогда и не перехватывают воров, если бы и видели, что они гонят чужую скотину» (АЕВ, 1910. №3. С.240). В подтверждение его слов мы можем привести документ конца XIX в., в котором чиновники УКН писали, что «особенно усилились грабежи и отгоны скота в местах пограничных со Ставропольской губернией и в пределах Туркменского приставства ..., полицейский розыск виновных и похищенного в весьма редких случаях дает положительный результат» (НАРК. Ф.9.Оп.2. Д. 41. Л. 42).

В XIX – начале XX вв. угон лошадей у калмыков, как и у других кочевых народов, по-прежнему не считался чем-то предосудительным. Кража скота в обыденном сознании калмыцкого населения не относилась к числу преступных или порочных деяний. Это было просто решением экономических проблем угонщика и демонстрации его мужественности, поскольку для угона лошадей и скота требовалась немалая доля храбрости, смекалки и выдержки. Угнанный скот угонщик делил между своими родственниками, поэтому хулхачи (т.е. угонщик скота) в своем роду всегда пользовался большим авторитетом. Следует отметить, что за счет скотокрадов и благодаря их добыче жили целые семьи и рода. Самых удачливых угонщиков знали по именам по всей Калмыцкой степи, об этих людях ходили легенды. Выдать их властям для простого кочевника было немыслимым делом. В представлении калмыков-кочевников человек, угоняющий коней и скот, был героем. Народная калмыцкая пословица гласит: «Аргта залу – Ар уулын белдд Арг уга Арнзл-зеердян сээр деер» – «Лучшие мужчины на отрогах Северного Кавказа за добычей, а остальные дома в седле качаются» (ПМА). Угон скота был не просто случайной кражей, а своего рода ремеслом, которым занимались систематически, и которое требовало от людей особых качеств, таких как смелость, хитрость, ловкость, сила, терпение, прекрасное знание местности.

В XIX веке угон скота превратился в целую систему, куда были вовлечены не только сами скотокрады и их родственники, но и степная аристократия, чиновничество, духовенство, перекупщики скота и другие лица. Изменилась организация угона скота, если раньше его угоняли для себя, то теперь угоняли на продажу. После ликвидации Калмыцкого ханства, в результате политики российской администрации, территории улусов в течении всего XIX в. неуклонно уменьшались, что вызвало кризис кочевого хозяйства и массовое обеднение кочевников. Калмыки оказались не защитниками южных границ Российской империи, а обычным населением России. И если ранее российские власти сквозь пальцы смотрели на факты «баранты» у соседних народов, поскольку они не были подданными России, то теперь все изменилось. С другой стороны, угоны лошадей стали производиться не только у соседних народов, но и в пределах Калмыцкой степи у одноплеменников. Так, в 1794 г. у калмыков Большедербетовского улуса было угнано 2167 лошадей, при этом один табунщик был убит. В ходе разбирательства выяснилось, что набег произвел торгутский зайсанг Замбо Солумов со своими людьми (АВПР. Ф. 119. Оп. 119/3. Д. 1. Л. 1).

Времена, когда калмыки нападали массовыми «партиями» по 100 и более человек на соседние народы, прошли. В XIX в. угоняли больше для пропитания и на продажу, количество участников банд уменьшилось в несколько раз. Изменившаяся ситуация привела к изменению количественного и организационного состава угонщиков скота, теперь «партии» угонщиков стали составлять от 2 до 12 человек. Как отмечал исследователь калмыцкого быта XIX века Я.П. Дуброва, «калмыки, в былую пору своего экономического благосостояния, когда натиск пришельцев не заставил их заниматься кражей коня с конюшни или со двора, не занимались этим, потому что обеспеченные материально, имея избыток собственного скота не видели в воровстве средств к поддержанию своего существования». Далее он пишет по этому поводу, что «калмыки целыми партиями на испытанных лихих конях днем открыто нападали на табуны лошадей, гурты скота, стада овец в Донской Области или же в степях, прилегающих к соседним русским селам. Все знают, что калмыки дружно защищают своих, в силу чего редко кто из потерпевших решался преследовать хищников в их кочевьях. По обычному праву калмыков, свято чтимому калмыками, все похищенное делается достоянием не одних только похитителей, но и всего хотона в равной доле дележа между участвовавшими и не участвовавшими в грабеже. И в свою очередь все и отвечают своим имуществом в случае необходимости возвращения похищенного хозяевам» (Дуброва, 1998. С. 63, 65, 67).

Для примера можно привести слова информанта, которому рассказывали, как хороший «хулхачи» ориентировался на местности. Однажды, когда опытный скотокрад шел на дело с молодым помощником, который сомневался в его опыте, произошел следующий случай. В ночной кромешной тьме в степи они

сделали остановку, так как начинающий скотокрад задавал во время пути массу вопросов, подвергавших сомнению весь опыт старшего наставника. Во время ночной поездки старший сделал остановку по «нужде». Через несколько дней, доехав до нужного места и переночевав в степи, они дождались ночи и, угнав скот, двинулись обратно. И опять все передвижения производились только ночью, для того, чтобы не быть замеченными преследователями. И вот, продвигаясь в сторону своих кочевий, старший сделал остановку и попросил молодого спешиться и нащупать в темноте предмет, который якобы лежал на земле перед его лошадью. «Ученик» слез с коня, стал шарить в темноте перед лошадью своего наставника и, найдя человеческие экскременты, удивленно спросил: «Это ли вы ищете?» На что старший ответил положительно: «Помнишь, прошлый раз я ходил по нужде?! Так это и есть мои «следы». Ответ старшего поверг в шок «ученика», угонщик доказал ему раз и навсегда свое мастерство ориентироваться на местности в темноте (ПМА). Многое в процессе подготовки и угона скота зависело от времени года и погодных условий. На эту тему есть калмыцкая поговорка: Сәәнд – му дурго, Саран сарулд – хулхач дурго; У успешного человека – завистников много, а хулхачи не любит лунные ночи (ПМА). Хороший скотокрад обычно выходил на дело осенью с первыми заморозками, т.к. легкий мороз сковывал землю и на ней практически не оставалось следов, что соответственно затрудняло поиск скотокрада (ПМА).

В Национальном архиве Республики Калмыкия есть немало сохранившихся дел о поиске, поимке и наказании пойманных скотокрадов. Вот одно из них: «Попечитель Александровско-Багацохуровского улуса господин Зварковский пишет письмо в Управлении Калмыцким Народом (далее УКН) о заключении под стражу калмыка Зюнева рода, аймака Шунтаркиева, Гришку Босхомджиева на предмет его выселения в Сибирь из-за того, что Босхомджиев Г. не имел определенных занятий, хотя женат, но со своей семьей не живет, а разъезжает постоянно по степи и окрестным селам и занимается воровством. Угнал из табуна зайсанга Талтаева две лошади, у Ларионова одну лошадь, а у Азрамыша Лиджиева три лошади. А так же с другими людьми организовал воровскую шайку, которая совершила еще 5 краж, в том числе угнали коней из табуна зайсанга Цебек Джал Онкорова. Следует отметить, что Босхомджиев Г. бежал из-под стражи при следовании из Енотаевского Тюремного Замка в г. Черный Яр, но после был пойман стражниками Багацохуровской улусной команды в с. Соленое Займище при содействии хотонных старост Багацохуровского улуса» (НАРК. Ф. И-9. Оп. 2. Д. 95. Л. 401-402).

В докладе Попечителя Малодербетовского улуса в УКН указывается, «что командированные им Аймачный старшина – Тарас Мучкаев и двое полицейских стражников Владимир Заплавный и Дорджи Манджиев для розыска 165 овец и 2-х верблюдов, принадлежащих калмыкам Дунду-Хурулова рода и угнанных

в пределах Хошеутова рода, Икицохуровского улуса калмыками Мучка Сарановым с товарищами в числе 8 человек, старшина и сопровождающие его полицейские сделались жертвою нападения со стороны Икицохуровских калмыков в числе 70 человек вооруженных ружьями и револьверами, в числе которых был известный в Икицохурах разбойник Леля Басангов. Стражники были обмануты грабителем Мучка Саранговым, устроившим для них засаду в такой глуши, где вольность степняков не имеет границ, где право сильного царит во всей полноте». Следует отметить, что освободившие Сарангова товарищи были его однохотонцами, хошеутами. Далее в рапорте Попечителю указывается, что «издавна и по ныне, Хошеутовское родословное общество представляет собою, сплоченный прочный элемент, где воровское ремесло считается необходимым занятием жизни: одними совершается, другими поощряется, а третьими прикрывается. Это общество, приют для бродяг и беглецов и всяких других темных лиц» (НАРК. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 344. Л. 141, 144).

Много позже во время ссылки в Сибирь (1943-1957гг.) калмыки применяли свои специфические знания в области угона скота и анатомии животных для выживания в суровых условиях голода. Скот в Сибири угонять было некуда, да и кража государственного имущества жестоко каралась сталинскими законами, но голод толкал калмыков на различные способы умерщвления скота, но так, чтобы для окружающих людей эта смерть лошади или коровы казалась естественной или в крайней случае наступившей от болезни.

По словам информанта, его знакомый жил в ссылке с одним пожилым калмыком. Старик работал в конюшне и под его присмотром был мерин, за которым хорошо ухаживали, и он весь лоснился от жира. Голодное существование толкало людей на всевозможные ухищрения в поисках пропитания, и старик не стал исключением. Выбрав один из дней, когда в конюшне рядом с ним никого не было, он вытащил из тайника заранее припасенную «цыганскую» иглу – «темн», взяв хвост мерина, всадил иглу в конец хвоста и сразу же вытащил. Мерин занемог и издох; вызванный ветеринар тщательно осмотрел коня и не нашел видимых причин для смерти от болезни или травмы. После того как был составлен акт, конь был вывезен на скотомогильник и засыпан землей. В ту же ночь калмыки откопали мерина, разделали тушу и разделили между собой. Таким способом можно было извести не только коня, но и корову (ПМА). Калмыки знали не мало вариантов, как незаметно для окружающих лишить жизни скотину, и они к ним успешно прибегали. Еще один способ был таков: корове в задний проход заталкивали небольшой деревянный черенок, он закупоривал задний проход и животное умирало от непроходимости. Тушу животного также вывозили на скотомогильник, а ночью приходили калмыки и делили мясо между собой (ПМА). Следует отметить, что все описанные способы применялись только от крайней нужды, в которой оказались калмыки в годы ссылки. Животноводческие знания спасли от голодной смерти не одну калмыцкую семью.

В наши дни кража скота изменилась в корне. Из некогда благородного занятия оно превратилось в обычную кражу, где нет места благородству и смелости. Нынешние скотокрады занимаются этим или из крайней нужды, или в целях личного обогащения. К сожалению, данный вид преступления имеет место в настоящее время и среди калмыков. Поменялось представление о скотокрадах как о благородных и доблестных людях, своего рода степных «Робин Гудов». В силу изменившегося уклада жизни, некогда в прошлом бывшие кочевниками калмыки перешли на оседлость и кардинально изменили весь свой хозяйственный уклад. Это, естественно, повлекло за собой смену всей системы ценностей. Современный калмык мыслит и апеллирует категориями человека оседлого, очень привязанного к материальным вещам.

Кроме этого, изменились способы краж скота: крадут чаще ночью, но не редко и днем. Для этого используют технические средства, такие как мотоциклы, грузовые автомобили. Конечно, оружие еще не потеряло своей актуальности в таком деле. Скот угоняют с хозяйственного двора, со степных кошар, угоняют и вольно пасущихся в степи. Все зависит от возможностей скотокрада: одни довольствуются одной или несколькими единицами скота, некоторые подгоняют грузовой автомобиль «КАМАЗ» загружают и мчатся подальше от места преступления к ждущим их перекупщикам или едут к подельникам в укромные места для хранения краденного. Одна корова полностью помещается в мотоциклетной коляске, а для того, чтобы разделать и загрузить, достаточно одного человека. Животное убивают выстрелом из ружья и, не снимая шкуры, разделывают на четыре части. На месте остается голова, четыре ноги и внутренности (ПМА).

В современной Калмыкии кражи скота делятся по хозяйственному занятию районов. В скотоводческих районах крадут овец, коз, коров и лошадей. В местах, где занимаются земледелием и где развито птицеводство и свиноводство, соответственно, крадут кур, гусей, индюков и свиней. Как говорят сами скотокрады, мы в шутку называем «городовиковским» или «яшалтинским» бараном (по названиям поселков – *авт.*) – гуся. Особого рода мастерства достигли те, кто занимается кражей свиней. Свинья – животное беспокойное и довольно громко визжащее, и она создает много шума при ее поимке. Для этого необходима смекалка и сноровка. Один из способов для быстрого и тихого овладения животным таков. На рыболовном крючке для блесны в виде маленького якоря насаживается кусок мяса. Наживку бросают к свинье, ждут, пока она начнет есть, и в этот момент ее подсекают. Таким образом «хрюшу» в буквальном смысле ловят на крючок, и она теряет способность визжать. Ее на этом поводке выводят спокойно из помещения и по приготовленному трапу заводят в кузов грузовой машины. Такой способ позволяет за короткое время взять столько свиней, сколько возможно увезти. Еще один вариант тихой кражи таков: в поме-

щение свинофермы заходят с мешком муки самого низкого качества и тонкой струйкой насыпают муку в пустую кормушку, передвигаясь с одного конца к другому. Свиньи начинают есть муку, двигаясь следом за злоумышленником. Но так как мука имеет клейкое свойство, а у низкосортной муки оно особенно выражено, от такого позднего «ужина» без возможности испить воды у свиньи забивается рот клейкой мучной массой, особенно сильно она прилипает к нёбу. В таком положении она теряет способность издавать какие-либо звуки, чего и ждут от нее похитители. Есть третий способ бесшумного изъятия животного из свинофермы, для этого привозят электрический генератор и, бросив приманку, ждут пока свинья подойдет; к ее телу дотрагиваются концом оголенного провода, от удара электрическим током она теряет сознание и становится легкой добычей (ПМА).

В наши дни у дербетов Западной Монголии с российскими тувинцами происходят взаимные угоны скота. Успех переменен, и нельзя сказать, что одна из сторон действует более успешно. По словам информанта, западно-монгольские дербеты отличаются большой изобретательностью, терпением, отвагой и крепким здоровьем, так как выслеживают табун или гурт, невзирая на сложные погодные условия, и могут длительное время находиться в засаде незамеченными. В пример информанты привели один из случаев, когда зимой был угнан скот у тувинцев с дальнего коша. При табуне поочередно находились пастухи и сменяли друг друга круглосуточно, ни на минуту не оставляя без присмотра лошадей. Начал идти снег и шел безостановочно, и намело так, что трудно стало передвигаться. Тогда табунщики решили отдохнуть, так как они подумали, что в таких тяжелых погодных условиях им некого бояться, и табун на несколько часов остался без присмотра. Вернувшись, они ничего не обнаружили и стали искать следы того, кто мог свершить такой поступок. Поиски привели к месту засады: в укромном месте было найдено «лежбище» скотокрада, и при осмотре оказалось, что он затаился там еще до того, как пошел снег. На месте, где лежал «храбрец» образовался сугроб, и из этой маленькой снежной пещеры, не выходя наружу, он следил за табуном несколько дней, а снег, что был под ним, превратился в лед, там же, на месте, он справлял нужду. На вопрос «Как можно находиться в засаде и при этом не употреблять горячей пищи?» мне ответили, что перед этим тщательно готовятся, подбирают одежду, соблюдают определенную диету. Накануне, перед тем как идти на «дело», специально варят козлятину и после того, как плотно поедят, вслед выпивают холодный чай. Так как мясо козы остывает очень быстро, то от холодного чая мясо застывает в желудке и соответственно замедляется процесс пищеварения. С такой своеобразной диетой можно было продержаться без пищи 4-5 дней. Из этого следует, что для того, чтобы заниматься подобным «ремеслом», надо иметь недюжинное здоровье (ПМА).

Изменение отношения народа к самовольному изъятию скота привело к появлению способов поиска воров и их наказания. Если не удалось найти злоумышленников, то прибегали к магическим методам. В таких случаях шли к местному «знающему» (*медлгч*) погадать (*белг бәрх*), чтобы он подсказал, в какой стороне искать угнанную скотину и стоит ли вообще искать. Интересен случай, описанный У. Душаном. «К зайсангу Никееву Сангаджи, владельцу Харнутовской общины Эрктеновского улуса, обратились за помощью калмыки из его аймака, у которых караногайцы из Терской области угнали всех их верблюдов. Ввиду того, то со времени угона прошло много времени, около суток, догнать грабителей не представлялась возможным, и подданные попросили помощи у своего зайсанга помочь им вернуть их верблюдов. Зайсанг согласился и предложил им ехать по домам, и что завтра к этому времени караногайцы вернут их верблюдов обратно. После их отъезда, зайсанг взял девять своих «дождевых камней – зада», чашу с водой и поднялся на высокий бугор и стал вызывать дождь. Через непродолжительное время в небе появились грозовые тучи, и пошел сильный дождь в той стороне, куда грабители угнали скот. Дождь шел целые сутки. На другой день похитители с похищенными верблюдами были вынуждены вернуться на то же место, откуда их угоняли. Полуживые караногайцы на коленях просили прощения, чтобы он остановил дождь, и после долгих уговоров он над ними сжалился» (Душан, 1976. С. 54).

В случае, когда скотину не удавалось найти, потерпевшие убыток хозяева от отчаяния или же из чувства мести прибегали к более радикальному методу – жарили на сковороде живую мышь (*хулһн хуурдг билә*). После того, как мышка умирала, ее тщательно осматривали (какие ожоги она получила в какой части тела, как глаза вылезли из орбит). Считалось, что точно такие травмы через определенное время мог получить похититель или члены его семьи. Чтобы так действовать для наказания воров, обязательно надо быть уверенным в том, кто именно угнал твою скотину. Если же произошла ошибка и подозреваемый в преступлении оказался невиновным, то вся тяжесть такого возмездия падает на человека, прибегнувшего к страшному способу мести, или членов его семьи (ПМА). Следует отметить, что к такому виду наказания преступников мало кто обращается, так как считается, что совершивший подобный магический обряд берет на себя слишком большой грех, несопоставимый ни с каким потерянным имуществом.

Из всего вышесказанного следует, что в прошлом угон скота у калмыков считался одним из элементов отваги, удальства и, возможно, даже носил характер инициации, но с прошествием времени, изменением хозяйственного уклада жизни, переходом на оседлость и сменой ценностных ориентаций изменилось и отношение к угону скота и к людям, занимающимся этим ремеслом.

«Хулхачи» превратились из доблестных и уважаемых людей в обычных преступников, угон скота из отважного поступка превратился в ремесло, в котором целью стала е помощь своем роду, а личное обогащение.

Архивные источники

Архив внешней политики России (АВПР). Ф. 119. Оп. 119/3. Д. 1

Национальный архив Республики Калмыкия (НАРК): Ф.9.Оп.2. Д. 41.

НАРК. Ф.-36. Оп. 1. Д.1; Ф. И-9. Оп. 1. Д. 344; Ф. И-9. Оп. 2. Д. 95.

Литература

Астраханские Епархиальные ведомости. Астрахань, 1910. N3.

Дуброва Я.П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Калм. Кн. изд-во. Элиста. 1998.

Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник 1. Элиста. 1976.

Семь звёзд. Калмыцкие легенды и предания. Элиста. Калм. кн. изд-во. 2004.

Их Цааз («Великое Уложение») Памятник монгольского феодального права XVIIв. Изд-во Наука. Глав. ред. вост. лит-ры. М.: 1981.

Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852.

Преображенская П.С. К вопросу о социально-экономическом строе калмыков // История СССР. 1963, №5. С.97.

***

С.К. Хойт

ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ И АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОЙРАТСКИХ ГРУПП

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Ойратские этнические группы в Калмыкии и Монголии: проблемы этногенеза (междисциплинарный подход)», проект № 07-01-92006 а/G)

Цель данного сообщения – попытка упорядочения сведений об этнической и территориальной структуре современных ойратских групп. Актуальность указанных проблем вызвана как возможностью биологической проверки этногенетических гипотез, так и необходимостью упорядочивания в принципе, для специалистов разного профиля, так или иначе сталкивающихся с вопросами этногенеза ойратских и вообще монголоязычных групп.

Различные вопросы, связанные с общественным устройством и административно-территориальной системой в разные периоды развития ойратского общества, затрагивались в работах российских исследователей. Однако появившаяся в наши дни возможность рассмотрения этногенетических проблем с точки зрения биологии и, конкретнее, с позиций популяционной генетики, требует прояснения многих вопросов, в большинстве своем остававшихся ранее вне поля зрения исследователей-гуманитариев. В частности, требует освещения вопрос о том, как можно использовать иерархичную этническую структуру ойратских групп в работах с использованием популяционно-генетических методов?

Методы популяционной генетики позволяют сравнивать различные человеческие группы с помощью наборов генетических маркеров. Генетические маркеры можно подразделить на аутосомные и маркеры, сцепленные с полом (маркеры Y хромосомы, передающиеся от отца к сыну, и маркеры митохондриальной ДНК, передающиеся от матери к дочери). Оставив вне поля нашего внимания аутосомные маркеры, значительная часть которых исследована посредством биохимических систем и маркеры мт-МНК, обратим внимание на возможности, которые дают нам маркеры Y-хромосомы. Помимо того, что маркеры Y-хромосомы помечают пути миграции человечества в глобальном масштабе, они могут дать интересную информацию и в гораздо меньших масштабах, для выяснения путей сложения тех или иных этнических общностей. Историки, в распоряжении которых зачастую имеются лишь этнонимы и их толкования, пока окончательно не осознали, какой инструмент они получили с развитием новых технологий. Конечно, для определенных периодов, не связанных с передвижениями больших масс мужского населения в отрыве от женского, этнонимы могут использоваться как дополнительная система и для аутосомных маркеров и даже маркеров мт-ДНК. Однако, учитывая то, что различные этнические общности маркировались в течение периода всей писаной, да и сохранившейся части устной истории с помощью этнонимов, основными передатчиками и распространителями которых были мужчины (имеется в виду патрилинейное родство), удобнее всего использовать этнонимы в качестве аналогов маркеров Y-хромосомы. Конечно, я говорю не обо всех этнонимах, а о названиях родовых групп, поскольку именно род представляет собой группу людей, связанных кровным родством и возводящих своё происхождение к общему предку – основателю рода или родоначальнику, брак между потомками которого в подавляющем большинстве человеческих культур запрещен. Один из примеров такого запрета описан у донских калмыков 20-х гг. XX в., в рассказе С. Балыкова «У незримой стены» (Балыков, 1976. С. 56-57):

«… Плясала кругом смерть. Царил голод, было холодно. А как столкнулись Аюш и Оваджа, посмотрели друг на друга внимательно, вежливо поклонились,

хотя не были знакомы… когда пробка остановила движение, Аюш подвел свою возилку к подводе Оваджи, поставил их рядом и, как знакомый подошел к ней..., Аюш и Оваджа идут возле подводы..

– Об этом чего спрашивать?... То и без слов видно. Нравитесь мне… Родителей нет, сама я глава дома теперь. За кого захочу, за того выйду…, время теперь такое, что выдержать все меры закона нельзя… Только скажите – какой вы «кости»?... Да-а-а!? Ведь мы тогда одной «кости». Брат и сестра, значит? И бывает же такая плохая доля…».

Подобный же пример привел мне в июле 1997 г. южнокорейский аспирант Чо Сон Чу: носители различных корейских фамилий, подобно носителям калмыцких ясун (костей), считаются родственниками, брак между которыми не допускается. Несмотря на то, что носители самых распространенных фамилий (Пак, Ким, Ен и др.) могут исчисляться миллионами и между ними в обозримом прошлом нет общих предков по мужской линии, брак между носителями одной фамилии запрещен. Такое положение зачастую приводило к трагедиям, и только относительно недавно такие браки стали разрешаться. Подобный обычай имеется и у некоторых других народов.

Именно факт жесткого запрета на брак наталкивает на мысль о том, что этнонимы (как названия групп людей, возводящих себя к одному или нескольким определенным предкам) и маркеры Y-хромосомы, как две параллельные системы, могут использоваться совместно и дополнять друг друга. Начав специализироваться в области популяционной генетики с 1995 г., я был удивлен, что ни в то время, ни сейчас никто из исследователей не задумывался о таком использовании этнонимов, а между тем члены родовой группы, возводящие себя, как правило, к одному предку и маркирующие себя тем или иным этнонимом, передающимся по мужской линии, являются носителями генофонда более или менее однородного относительно других подобных групп. В свою очередь, сходство или различие генофонда одной такой группы относительно других может быть выявлено с помощью маркеров Y-хромосомы. Выбор именно родовых групп диктуется тем, что род является простейшей формой человеческого сообщества, и понятие рода гораздо проще определяемо в биологическом смысле, чем понятие племя.

Оперируя понятием этническая группа, популяционные генетики, как правило, используют его абстрактно, вроде физического понятия «идеальный газ», и не принимают во внимание тот факт, что зачастую та или иная группа может состоять из разных элементов, удельное содержание которых в выборке может давать ту или иную картину об этносе или даже более широкой этнической общности. А между тем, данные именно по родовым группам, как носителям генофонда одного или нескольких мужчин-прародителей, отмеченных определенным именем (этнонимом), могут дать очень много для понимания картины сложения тех или иных этносов и этнических общностей.

Первая попытка применения такого подхода была предпринята в 1997 г. Одной из целей исследования была проверка гипотезы о генетической однородности или неоднородности современных европейских (или как их еще иногда называют волжских) ойрат[1]. Правда, при этом использовались этнонимы, относящееся не к родовым, а к группам, условно названным субэтническими. Исторически сложилось так, что в Монголии эти этнические группы указываются в графе «национальность» (например: халха, торгууд, буриад, дөрвөд, хошууд и т.д.). В России же для обозначения всех волжских ойрат пользуются термином калмык, хотя современные калмыки сохраняют память о своей улусной принадлежности. С учетом вышеизложенного и условности терминов, обозначающих группы европейских ойрат (калмыков), которые в древности были отдельными этнотерриториальными группами (улусами), по ошибке называвшихся некоторыми исследователями племенами, в работе 1997 г. волжские торгууды и дөрвөды именовались субэтническими группами. При этом принималось во внимание, что субэтнические группы значительно больше родовых и, естественно, ведут свое происхождение от более чем одного мужчины-прародителя; посылкой для такой постановки задачи послужил засвидетельствованный на материале этнонимии факт разного родового состава в разных субэтнических группах. Результаты исследования были опубликованы в 2001 г. (Galushkin et al., 2001) и показали значительное генетическое расстояние между основными группами, составляющими народ, известный ныне под именем калмыков.

В 2003 г. была опубликована статья «The Genetic Legacy of the Mongols» (Zerjal et al., 2003), в которой описывался один из вариантов Y-хромосомы, необычно часто встречающийся у среди 16 этнических групп, населяющих территорию от Тихого океана до Каспийского моря. В среднем по земному шару он встречается у 0,5% мужчин, среди исследованных групп – у 8%. Логика исследователей была проста, либо этот вариант давал какие-то преимущества ее хозяину, либо этот мужчина и его потомки обладали высоким социальным статусом, который позволял распространять этот вариант Y-хромосомы с частотой выше средней по миру. Учитывая расчеты времени появления этого варианта (860-1000 лет назад) и территорию высокой встречаемости этого варианта, которая совпадала с территорией империи Чингис-хана, этот вариант был предположительно приписан Чингис-хану или его более или менее близким предкам. В прессе этот вариант Y-хромосомы был назван «геном Чингисхана». В случае, если этот вариант действительно принадлежит основателю Монгольской империи, то это первый случай использования маркеров Y-хромосомы для описания генетической линии, отмеченной в монгольской истории именем «борджигин кият».

---

[1] Автор данной статьи придерживается особого взгляда на идентичность калмыков, считая их одной их частей ойратской этнической общности. (Прим. ред.)

Используя предложенный подход, т.е. анализ генетических маркеров с учетом родовой структуры этнической группы, мы можем не просеивать массу населения в поисках сходных вариантов маркеров, а прицельно исследовать родовые группы, подтверждая или опровергая предположение о сходстве родов и строить более подробную картину генетической структуры этнической группы, что актуально при сравнении различных этнических групп, содержащих одноименные рода. Для ойратской этнической общности (и шире – для всех групп, так или иначе соприкасавшихся с кочевым миром) это особенно интерссно, учитывая то, что одноименные рода разбросаны по весьма обширной территории внутри различных этнических групп.

Следует отдельно отметить, что в литературе, к сожалению, нет единой формы для обозначения этнонимов, терминов родства и этнотерриториальных образований европейских ойрат (калмыков). Это объясняется тем, что в 20-х гг. XX в. при создании кириллического варианта калмыцкой письменности использовались разговорные формы, литературная же норма, зафиксированная на «тодо бичиг» («ясном письме»), не учитывалась. Поэтому в современном калмыцком языке имеет место редукция неясных гласных, на письме обозначаемая отсутствием гласных после первого слога. В то же время в литературном общемонгольском (как собственно и ойратском «тодо бичиг») эти гласные прописываются. К этому надо добавить, что проблемы со шрифтами, существовавшие в последние годы, усложнили проблему, и, к сожалению, вышел ряд работ, в которых термины на калмыцком, содержащие специфические калмыцкие буквы, значительно искажены. Так, например, термин аймаг (аймак), имеющий в современном калмыцком норму әәмг, обозначается как аамг, аамиг или даже амиг; термин төрөл (в совр. калм. төрл) часто обозначается как торель или торл и т.д. Человека, не знакомого с монгольскими языками, подобные искажения могут ввести заблуждение. Чтобы устранить разночтения, этнонимы и термины, используемые в данной работе приводятся большей частью (за исключением этнонима ойрат, цитат, и в некоторых других случаях) по норме современного монгольского языка, имеющей наибольшее сходство со старой письменной формой. Различные кириллические варианты написания, в том числе и калмыцкие, приводятся в скобках.

В современном калмыцком и современном монгольском языках существует много терминов для обозначения понятия род. В калмыцком языке – отг, төрл, ясн; (поколение) үй, уг; (вид, разновидность) зүсн, янз, зүсн-зүүл (Русско-калмыцкий словарь, 1964). В монгольском языке – омог, овог, отог; үе, угсаа, язгуур, уг гарал; төрөл, зүйл, янз төрөл (Русско-монгольский словарь, 1982). Как видим, большинство терминов совпадает. К этим словам следует добавить термины для обозначения всякого рода родни (элгэн садан, төрөл садан, яс, цус и т.д.), которые в большинстве случаев для современных мон-

гольского и калмыцкого языков также совпадают. Несовпадающих терминов немного: ураг (монг.) в современном калмыцком отсутствует; арван (арбан, арвн – калм.) в современном монгольском не применяется к понятию род; тохом (тохум, тохм – калм.) в современном монгольском, по всей видимости, не применяется.

Следует отметить, что при большинстве общих понятий этой сферы, наиболее часто используемые термины в двух языках все же отличаются. В современном калмыцком языке с терминами, наиболее часто употребляемыми для понятия род, наблюдается довольно сложная картина. Так, у донских калмыков, известных также как бузава (бузаав, buzawa) для понятия род используется слово ясун (ясн). Ясун дословно означает кость и маркирует прямую восходящую от пробанда мужскую линию. В настоящее время в этом контексте данный термин не фиксируется у калмыцких торгуудов (turqaut, туркаут, тургаут, торгоут, торгот, торгут, торгуд, торhд) и дөрвөдов (dorbed, durbet, dorwod, dorved, дурбэт, дурбот, дэрбэт, дербет, дөрвөд), вместо него для этой цели используются термины арван (десяток) и төрөл (род), по мнению отдельных этнографов, с той лишь разницей, что у торгуудов в большинстве случаев используется слово төрөл, а у дөрвөдов – арван.

В современном монгольском языке понятие род для халхаского, ойратского, и, по всей видимости, бурятского населения, в основном, обозначается словом овог, которое применяется в документах как аналог европейской фамилии (овгийн нэр). При анкетировании людей в экспедиции по Западной Монголии в августе 2007 года, при заполнении графы «овгийн нэр» иногда случалась путаница, т.к. некоторые респонденты записывали туда имя отца «эцгийн нэр». По всей видимости, это случалось потому, что какое-то время в Монголии имя отца считалось аналогом европейской фамилии. По всей видимости, тенденция использовать понятия овог (род) в качестве фамилии закрепляется на наших глазах. Побывав в г. Улаан Баатар в 1998 и 1999 гг. и общаясь с выходцами, в основном, из халха-монгольских родов, я узнал, что халха-монголы слово арван в значении род не употребляют. Кроме этого, обнаружилось вполне определенное использование понятий яс и цус. Слово яс имеет то же значение, что и у калмыков бузава, т.е. кость, и обозначает восходящую отцовскую линию (отец-дед-прадед-…). Слово цус, т.е. кровь, обозначает восходящую материнскую линию (мать-дед по материнской линии-прадед по материнской линии- …). Правда, при этом осталось невыясненным, относятся сюда только мужская линия по матери, или в понятие цус можно включать и женские линии по матери (т.е. всех родственников матери по всем линиям). Возможно, такие же маркеры (яс, цус) имеются у ойрат Монголии и Синьцзяна, однако пока это остается невыясненным. В современной Калмыкии сохраняется выражение «цусн-махн» (букв. «кровь-мясо»), обозначающее всех родственников, без разделения на отцовскую и материнскую линии.

Традиция помнить свой род сохраняется у калмыков, хотя в советский, и особенно в последепортационный период она стала утрачиваться. Наиболее четко она выражена у выходцев из донских калмыцких станиц – бузава. При этом лучше она сохраняется у зарубежных бузава, эмигрантов 20-х и 40-х гг. XX в. В 1990 и 1991 гг. во время первого массового приезда в Калмыкию калмыков из США и Франции наши зарубежные соотечественники путем опроса аймагов (станиц) и ясун (костей) быстро находили своих родственников или их потомков. Соблюдение законов родства по ясун соблюдалось очень строго. Представители одной кости не могли вступать в брак, даже если были из разных аймагов и улусов (один из примеров, зафиксированных в художественной литературе, приведен выше), т.к. считались родственниками, выходцами из одного корня (Алексеева, Борманжинов, 1999. С. 7). Запрет на брак между членами одного рода (арван, төрөл) существовал у всех калмыков. Следует отметить, что во время экспедиции по Калмыкии в мае 2007 года, торгуудские и дөрвөдские респонденты при составлении своих родословных зачастую отмечали принадлежность своих отца и матери к одному арвану или төрөлю, что невозможно при строгом соблюдении запрета на такого рода браки. В большинстве случаев это оказывалось просто путаницей, и при уточнении у более старших родственников выяснялось, что родители принадлежат все-таки к разным родам. Но в некоторых случаях старших родственников уже не было, и выяснить точно принадлежность родителей не представлялось возможным. Такие случаи свидетельствуют о возможной потере традиции и невозможности говорить о строгом соблюдении брачного запрета между членами одного рода у современных калмыков.

Опрос по той же программе, проведенный в западных аймагах Монголии в августе 2007 года, зафиксировал подобную тенденцию. Имелись случаи, когда при составлении своих родословных респонденты записывали принадлежность обоих родителей к одному овог. При этом на вопрос о существовании запрета на браки членов одного рода они спохватывались и вычеркивали эти данные, обещая уточнить их у родственников. Если уточнение и происходило, то зафиксировать его не удавалось в силу ежедневных перемещений нашей группы на довольно значительные расстояния. В силу краткосрочности экспедиции, количество респондентов, подавляющее большинство которых составили дөрвөды, было небольшим. К сожалению, сказать что-то более определенное по этому поводу сейчас нельзя. Это станет возможным после более обстоятельных исследований, которые являются делом будущего. Также делом будущего является подобное исследование синьцзянских и цинхайских (көк нуурских) ойратов.

Итак, мы можем констатировать, что при большинстве сходных терминов для обозначения родства и конкретно понятия род наиболее часто употребляемые термины у ойрат Калмыкии и Монголии различаются. При этом в Калмы-

кии наблюдается дробление даных терминов среди разных этнотерриториальных групп европейских ойрат, а в Монголии – унификация терминов, используемых как ойратской, так халхасской и, по всей видимости, бурятской этническими общностями. Кроме этого, одноименные ойратские группы (дөрвөд, торгууд, хошууд), в прошлом улусы, которые в современной Монголии именуются ястан (национальности или этнические группы), в Калмыкии такого определения не имеют. В работе 1997 г. они получили условное название «субэтнические группы», в настоящее время это определение время от времени используется в калмыковедческой литературе. Как уже указывалось, этнонимия, которую используют для освещения путей этногенеза, может работать вместе с генетическими маркерами, в качестве параллельной и дополняющей системы. Однако для ойратской этнической общности такой разнобой терминах и разноуровневость нуждается в более подробном рассмотрении.

Посвятивший проблеме этногенеза калмыков, в основном, на основе этнонимии ряд работ Г.О. Авляев пишет, что звенья калмыцкой этнонимии обладают иерархией и отражают многоступенчатость этнического самосознания калмыков. Традиционный вопрос незнакомых калмыков «кенәхнә та?», который дословно означает «кто вы», «чьих будете», он перевел как «какого вы роду-племени». В качестве примера ответа Г.О. Авляев приводит ответы *из своих полевых материалов по Приозерному и Яшкульскому районам* КАССР 1960-1970-х гг.: «Би баһа дөрвөд, абганар әәмгә, нойнакин әңгә, арван батькасуд, ясун хара ногай» (на русском это значит «Я малый дэрбэт, из аймага абганер, анги (подразделения, отдела) нойнакин, десятка батькасуд, кости черный ногай»); «Би ики цоохра нутугин торгоут, яргачин-эрктнә әәмгин, баргас әңгә, хонгормуд арвана күн» (на русском – «Я торгоут из ики цохоровского улуса (нутуга), аймага яргачин-эркэтэн, анги (отдела) баргас, десятка хонгормуд») (Авляев, 2002. С. 48). Эта многоступенчатость самосознания отражает административно-территориальную и этническую систему, обусловленную историческим прошлым европейских ойрат. Г.О. Авляев поддерживал позицию И.Я. Златкина и критиковал дореволюционную концепцию о том, что калмыцкий улус соответствует племени, а аймаг или отог – роду. Он писал, что улусно-аймачная административная система калмыков не являлась родоплеменной системой, как считали в большинстве своем дореволюционные авторы, а наименования отдельных звеньев этой системы (улус, отог, аймак, анги, арван, ясун) не выражают собой понятия род, племя или родовое подразделение. Из чего следует, что в целом этническая терминология калмыцкого общества XVII-XVIII вв. имела больше административное происхождение, нежели родовое или племенное. При этом многие так называемые родоплеменные деления калмыцкого общества имели уже вторичное происхождение, т.е. унаследовали по традиции наименования родоплеменных общностей X-XII вв.,

которые сохранялись в этническом составе калмыцких улусов вплоть до начала XX в. в качестве названий аймачных и иных групп, имевших сложные и смешанные этнические составы (Авляев, 2002. С. 50).

Для основного массива европейских ойрат, за исключением бузава, Г.О. Авляев (2002. С. 49) выделяет 5 основных этнонимических уровней, которые в свою очередь разделяет на территориально-административные и этнические:

1. Улус – крупная административно-политическая единица (численность примерно от 4 тысяч и до 15 и более тысяч кибиток, или семей)	1. Улус – крупная этническая общность калмыков в XVII-XVIII вв., в конце XIX в. - этнотерриториальная группа. Улус делится на отоги и аймаки
2. Отог – средняя административная единица, включающая в свой состав несколько аймаков общей численностью примерно от 500 до 1000 и более кибиток, или семей	2. Отог – основное этническое подразделение ойратов и калмыков, сохранившее свое имя (этноним), состав, уран и другие пережиточные атрибуты
3. Аймаг – средняя административная единица, *численностью от 300 и до 600-800 и* более кибиток, или семей	3. Аймаг – основное этническое подразделение ойратов и калмыков, *позже этнотерриториальная общность* калмыков, сохранившая этническое наименование (этноним), определенный состав, тамгу и другие пережиточные атрибуты
4. Анги (отдел аймака), численность примерно от 100 и до 300-400 кибиток, или семей	4. Анги (отдел аймака), этническое подразделение ойратов и калмыков, сохранившее свое имя (этноним), состав, тамгу и другие признаки
5. Хотон – селение численностью в среднем от 10 до 100 и более кибиток, или семей	5. Арван, төрөл, ясун - мелкие этнические деления ойратов и калмыков, образуют население хотона или поселка

Эта примерная схема, составленная Г.О. Авляевым по материалам 1960-1970-х гг., по всей видимости, для XVII-XVIII вв., работает с некоторыми оговорками и для XX в. Анкетирование, проведенное нами в рамках сбора материала для популяционно-генетических исследований в 1995 (около 150 чел.), 1998 (219 чел.), 1999 (109 чел.) и 2007 (около 450 чел.) гг. показало, что разница заключается в том, что на конец XX – начало XXI вв. в иерархии калмыцких этнонимов, указывавшихся информантами, отсутствует отог, хотя память о нем возможно осталась. Калмыки, объединенные не родственными, а территори-

альными связями говорили о себе: «Бидн нег отг-ээмгэ улс» (мы люди одного отога) (Алексеева, Борманжинов, 1999. С. 4). Кроме выпадения понятия отог, в сознании большинства калмыков хотя и остаются этнонимы, выстроенные в иерархичную структуру (хотя иногда на самых мелких уровнях путается и иерархия), но исчезают термины, определяющие звенья этой структуры – аймаг, анги, арван, төрөл. Часто опрашиваемые не могут сказать, к примеру, что такое шабинар – аймаг или анги, что такое чонос – анги или арван; что такое багуд – анги ли төрөл, а если анги, то что такое дойда багуд. Таким образом, если для XVII-XVIII вв. границы между звеньями иерархии были четко разграничены, то в сознании современных калмыков границы между ними размываются на уровне «аймаг – анги» и «анги – родовые подразделения». Кроме того, результаты анкетирования также показывают, что иногда в идентификации современных калмыков выпадают целые звенья, на уровне аймаг, анги. При этом человек знает, к примеру, что он торгууд и относится к роду галунахн, но не знает, что этот род – ответвление крупного подразделения ах цаатн.

Следует отметить, что в первом примере, приведенном Г.О. Авляевым (баhа дөрвөд [улус], абганар ээмгэ [аймаг], нойнакин эңгэ [анги], арван батькасуд [арван], ясун хара ногай [ясун]), ясун стоит ниже арвана по иерархии и, по всей видимости, является его частью, хотя в схеме, предложенной им же, это равноправные понятия, что говорит о некоторой ее условности.

Широко известная и используемая по сей день схема для калмыков бузава состоит из трех звеньев:

1. Сам этноним бузава (который может быть приравнен к улусу)
2. Аймаг (который со временем был приравнен к казачьей станице и в некоторых случаях имел подразделение күүтр – калька украинского хутор)
3. Ясун (собственно род)

В этой схеме административная система и система этнических делений совпадают во всех трех звеньях. Она не менялась с начала XX в., о более раннем ее состоянии можно только догадываться, но, видимо, первоначально она имела вид, подобный описанному Г.О. Авляевым (т.к. большинство донских калмыков – это те же торгууды и дөрвөды), и редуцировалась вследствие как немногочисленности бузава, так их отличающемуся от основной массы калмыков административному устройству, сопровождаемому частыми реорганизациями.

К сожалению в нашем распоряжении отсутствует литература, посвященная административной и этнической иерархии современных ойрат Монголии, однако отчасти этот пробел восполняется возможностью контакта с ойратами – гражданами Монголии. Так, по данным Өлзийтбатын Гончигжава (руководителя Монгольского информационно-культурного центра в г. Элиста) от 3 мая 2007 г., современная административно-территориальная система Монголии выглядит следующим образом:

1. Улус (улс) – т.е. страна (Монголия)

2. Аймаг – административно-территориальная единица, которая может интерпретироваться как край или область, по переписи 2000 г. с площадью от 848 до 165 381 кв. км и населением примерно от 12 до 120 тыс. чел.

3. Хошун (хошуу) – примерно 100-300 семей

4. Сумун (сум) – может интерпретироваться как район, в период социализма сумуны представляли собой центральные усадьбы коллективных хозяйств, примерно 30, 50 и больше семей

5. Отог – 20-50 семей

Система этнических подразделений:

1. Үндэстэн – (дословно корень) нация, принадлежность государству (у граждан Монголии үндэстэн – монгол)

2. Ястан – национальность, например халх, дөрвөд, торгууд, хасаг (казах), орос (русский) и т.д.

3. Овог – собственно род, например хэрээд, бүргэд, чорос, өлөд, зуутраг, боржигин и т.д.

4. Кроме этого, существует еще один уровень, название которого Өлзийтбатын Гончигжав затруднился определить, но объяснил его суть. Когда какой-нибудь овог в благоприятных условиях разрастается до определенной величины и ему уже не хватает земли для кочевания, он начинает дробиться, как правило, сохраняя прежнее название с каким-нибудь добавлением, которое не всегда, но, как правило, представляет собой имя человека, руководящего этим подродом. Этот новый этноним озвучивается в ответ на вопрос: хэнэхнэ? Ответом может быть к примеру батахна, т.е. подрод человека по имени Бат.

Необходимо отметить, что в Западной Монголии, чтобы получить ответ о национальности, приходилось задавать не калмыцкий вопрос «кенәхнә» (кэнэхнэ), а «ямр яста?», на который можно было получить ответ и о национальности (ястан) и о роде (овог, хотя возможно при этом вопрос мог восприниматься как о кости (яс), но выяснить это не удалось). Поскольку в большинстве случаев национальность респондентов была известна, т.к. больше всего мы были в дөрвөдских нутугах, чаще приходилось задавать вопрос о роде «ямр овогта?».

О современной администативно-территориальной системе ойрат СУАР и провинции Цинхай КНР нам известно лишь то, что в этой системе имеются звенья хошун (хошуу) и сумун (сум), сведениями же о системе этнических подразделений мы пока не располагаем, хотя можно предположить, что они аналогичны современным монгольским.

Как видно из изложенного выше, мы имеем далеко не полные сведения об этнонимической системе современных ойратских групп, но даже этих неполных сведений достаточно, чтобы понять, что в настоящее время между различ-

ными ойратскими группами (даже внутри одной страны) в этой сфере имеются довольно заметные различия. Общеизвестно, что ойратские группы, по крайней мере с XIII в., составляли единое политическое целое и были включены в состав монгольского государства, после падения которого на определенных этапах своего развития достаточно долго имели примерно общие территории, подчинялись одним законам и составляли одно, а затем несколько сходных государственных образований. Также известно, современные ойраты представляют собой ряд групп, разбросанных по территории Евразии на значительном расстоянии друг от друга. Члены наибольших по численности из этих групп являются гражданами трех стран – Монголии, России и Китая. Учитывая это, логично предположить, что система этнотерриториальной иерархии и вытекающая из нее иерархичная система самосознания и терминология имели на определенных этапах общие для всех ойрат и монголов вообще черты. Однако по мере дивергенции этногенетических путей, в результате изоляции эти системы также дивергировали, и в настоящее время они имеют ряд различий.

Независимое развитие в составе разных государств и дивергенция административно-территориальной и этнической систем, конечно, не могли не отразиться на терминологии и уровнях самосознания и этнонимии. Для того, чтобы нарисовать полную картину этого процесса, требуется проследить различные стадии изменения этих систем, что само по себе является довольно обширной задачей. Однако в рамках данной работы все же имеет смысл хотя бы пунктиром обозначить эти стадии и попытаться определить, насколько возможно использовать ойратскую этнонимию для совместного использования с разными системами генетических маркеров.

И.Я. Златкин, посвятивший рассмотрению вопроса об общественном строе ойратов монографию, ссылаясь на монгольские источники, и в частности, на «Сокровенное сказание», пишет, что первоначально **омок** (омог – Х.С.) означал род, родовую общину, общину кровных родственников, коллективно владевших важнейшим средством производства – землей, пастбищными угодьями, и возглавлявшихся одним из старейших и наиболее почитаемых сородичей (Златкин, 1964. С.73). При этом неясно, состоял ли этот род только из родственников по мужской линии или там могли быть и ассоциированные члены. Чуть ниже он цитирует Б.Владимирцова, который пишет о монгольском роде XII–XIII вв., но уже под названием **obox** (обог, овог? при этом встает вопрос о тождественности слов омог и обог – Х.С.):

«Монгольский род – obox являлся довольно типичным союзом **кровных родственников**, основанным на агнатном принципе и экзогамии, союзом патриархальным с некоторыми только чертами переживания былых когнатных отношений, с индивидуальным ведением хозяйства, но с общностью пастбищных территорий... союзом, связанным институтом мести и особым культом...»

(Владимирцов, 1934. С. 58). Далее Б. Владимирцов пишет, что «Obox состоял прежде всего из кровных родовичей – владельцев, затем шли крепостные вассалы – unaqan bogol, затем «простые» прислужники – ötölo bogol, jala'u. Род состоял, следовательно, из нескольких социальных групп. Можно говорить даже о двух классах, к высшему относились владельцы urux'u и наиболее видные и состоятельные unagan bogol'ы, к низшему – младшие крепостные вассалы и прислужники ötöle bogol'ы u jala'u. Одни были noyad, – «господа», другие xaraču – «черные», bogolčud – «рабы» (Владимирцов, 1934. С. 70). Известно, что категория bogol (рабы) состояла, как правило, из побежденных врагов, которые включались в состав победившей группы и использовались на различного рода работах. Unaqan bogol (унаган – жеребенок, т.е. рабы с детства – Х.С.), по всей видимости, – лица, состоявшие в подчинении с рождения, и возможно, уже не в первом поколении. Неизвестно, носили ли bogolčud и прочие xaraču название того obox, в составе которого находились, но если носили, то под одним именем могли находиться носители разных генетических линий.

И.Я. Златкин (1964. С. 78) отмечает, что в летописи XVII в. «Алтан Тобчи» проводится четкое различие между понятиями ясун и омог, при этом первое рассматривается как часть второго. В качестве примера он приводит упоминание о том, что отец Чингис-хана принадлежал кости Киот, входившей в омог Борджигин. Это упоминание он толкует как указание на то, что во второй половине XII в. ясун (кость) представляла собой уже в значительной мере обособившуюся из кровнородственной общины группу индивидуальных семей (в данном случае с фамильным именем Киот), но еще входившую в состав родовой общины, т.е. омога (в данном случае Борджигин).

И.Я. Златкин соглашается с Б. Владимирцовым (1934. С. 132), который считал, что к XV в. в общественном строе монголов в качестве основной социальной и хозяйственной единицы утверждаются отоки (**отог**, otog), при этом отог основывался на территориальном единстве. Б.Владимирцов (1934, с. 139-140) определил отоги как группы кочевых аилов, на которые распадались ulus'ы, или тумены (tümen). «Монгольский оток никак не был союзом кровных родственников, а его предводители, тайши и т.д., вовсе не были родовыми старейшинами... На оток (и **аймак**) можно смотреть как на кочевой феод (feodum)...».

Судя по всему, к XVII в. **омог** претерпел определенную эволюцию. И.Я. Златкин (1964. С. 76-77) пишет, что «в XVII в. под словом омок подразумевалась уже не коллективно хозяйствующая община кровных родственников, не род в собственном смысле слова, а индивидуальная семья или группа индивидуальных семейств, связанных узами близкого кровного родства и ведущих обособленные хозяйства». В «Шара Туджи» (1957. С. 169-170) упоминаются ойратские омоги начала XVII в.: «Дурбэн ойраты – потомство Дова Сохора. В нынешнее время имеют шесть омоков. У Далай-тайши омок **Дурбэт**. ... Отцом Нагур

Уйдзэна был Джидай, матерью Ахайхан-хатун. После смерти Джидая, от Гахай родился Баибагас, вдвоем владели омоком **Уджиэт**. Сайн-хаган убил Гахай в Хубхэр Байри. Хутхайту владеет омоком **Чорос**. **Хойтские** нояны – потомки Сулэн Инэлчи Дурунчи. Дзу Чинсан имеет омок **Багатут**. Хи Мэргэн Тэмэнэ имеет омок **Хэрэит**». И.Я. Златкин считает, что в указанное время эти омоги выступали как совокупность некоторого, сравнительно небольшого числа родственных индивидуальных семей, носивших соответствующие фамилии. Шесть указанных омогов были группами аристократических семей, в которых аккуратно и строго велись родословные записи. Помимо них, имелись и другие, менее аристократические омоги-семьи, и возможно, их имена всплывают в упоминаниях о хариятском Гуйлинчи-багатуре, о тэлэнгутском Абдулла-Сэцэне (Шара Туджи, 1957. С. 63-64), об оргутах, хонхирагах и т.д. Что касается рядовых аратских омоков, то в летописях о них ничего не упоминается, возможно, они могли быть вообще безымянными (Златкин, 1964. С. 77-78).

Анализируя содержание монгольских и калмыцких источников, И.Я. Златкин (1964. С. 78-79) предполагает, что «в связи с быстро прогрессировавшим разложением омока как общины кровных родственников понятия кость и омок все более сближались, становились тождественными. Этим, на наш взгляд, объясняется тот факт, что слово омок в монгольских и калмыцких источниках XVII-XIX вв. появляется все реже и в конце концов вовсе исчезает. Габан-Шараб и Батур-Убаши-Тюмень, например, повествуя в своих «Сказаниях» о происхождении и родственных связях древних и современных им монгольских и калмыцких ханов и князей, пользуются лишь двумя терминами – ясун и ок (уг? – Х.С.)». В качестве примера приводится происхождение известного ойратского общественно-политического деятеля Зая пандита (кость хошут, оток Гуручин, семейство Шангас) (Ratnabhadra, 1959. p. 3), в описании которого место слова омог занял **отог**.

И.Я. Златкин пишет, что отог, в основе которого лежали не кровнородственные, а территориальные связи, представлял собой феодальное владение, ханский или княжеский удел, получивший в цинскую эпоху название хошун, хотя по своей внутренней сущности хошун ничем не отличался от отога. Отог (или хошун) мог появиться лишь в условиях сравнительно развитого феодализма, и поэтому естественно, что в XI, XII и даже XIII вв. отогов не могло быть, вследствие чего они были неизвестны автору «Сокровенного сказания». Но к XVII в. в структуре монгольского (ойратского в частности) общества отоги заняли прочное положение, что нашло свое отражение на страницах «Алтан Тобчи», «Шара Туджи» и других монгольских и калмыцких источников, где об отоках говорится часто и обстоятельно. Он отмечает, что множество омогов, упоминаемых в «Сокровенном сказании», в позднейших источниках вступают как отоги. Например, омоги Солонгут, Онгут, Ингигут, Холбон и др. «Сокровенном сказания» в «Алтан Тобчи» стали отогами (Златкин, 1964. С.79).

Ссылаясь на труды Г.Н. Потанина, И.Я. Златкин отмечает, что в конце XIX в. в Ордосе существовали омоги и подомоги, при этом некоторые одноименные омоги входили в состав разных хошунов. Халха-монголы же к этому времени уже не помнили имен омогов, хотя указывали ему, что в халхаском хошуне Далай-Чойнхор-вана еще продолжали существовать 15 «костей». Обратившись за разъяснениями к уроженцу этого хошуна, президенту АН МНР Б. Ширендыбу, в 1961 г. И.Я. Златкин получил ответ, в котором отмечалось, что вопрос об эволюции омогов изучен недостаточно; жители указанного хошуна насчитывали около 30 омогов, к которым принадлежали их предки, но к концу прошлого (т.е. XIX – Х.С.) века они фактически почти исчезли, от них оставались лишь слабые следы. Предварительный вывод, к которому приходит Б. Ширендыб, сводятся к тому, что «а) омоги – это группы родственных семей, **браки между которыми не допускались**; б) взаимоотношения между членами омога основывались на принципе уважения младшими старших; первые в день нового года, например, обязаны были нанести визит вторым; в) члены омога представляли собой индивидуальные семьи с индивидуальными хозяйствами» (Златкин, 1964. С. 77).

Г.О. Авляев (2002. С. 50-51) пишет, что понятие род у монголов вообще и ойратов (калмыков) в частности принято выражать терминами обог (овог) или уг, отмечая, что они давно уже вышли из употребления, и поэтому почти не сохранились ни в улусно-аймачной системе ойратов и калмыков, ни в самой системе этнических делений в дореволюционном быту калмыков.

Итак, род у монгольских народов, в том числе и ойратов первоначально обозначался как омог, obox (обог, овог?) и, вероятно, ясун (при этом важный вопрос о тождественности терминов омог, obox (обог, овог?) ждет своего разрешения филологами). По крайней мере, с XII в., но возможно и раньше, этот род, объединявший потомков одного прародителя, имел сложную структуру, которая включала в себя чужаков, живших на положении рабов, но имевших возможность оставить потомство. При этом неясно, носили ли они то же название рода, что и их господа, и если нет, то могли ли с течением времени взять принять их этноним их потомки. Различие между понятиями омог и ясун И.Я. Златкин описывает как разницу между кровнородственной общиной и группой индивидуальных семей. При этом неясно, чем именно эта община, кроме величины, отличается от группы семей. К XVII в. омоги – это уже не община, а группа индивидуальных семей, при этом летописями отмечаются, как правило, омоги аристократов. По «Шара Туджи», на начало XVII в. ойраты имели шесть омогов. В период XVII-XIX вв. понятия ясун и омог сближаются, и омог начинает уходить из употребления, хотя сохраняется в Монголии в «следовых количествах» до XX в. Во многих случаях этнонимы, под которы-

ми фигурировали омоги, начинают употребляться применительно к отогам – территориальным образованиям, в свою очередь, отоги на территории Монголии трансформировались в хошуны.

Тот факт, что многие этнонимы, маркирующие генетические линии, перешли на территориальные образования, население которых не является союзами кровных родственников, хотя и не исключает анализа этих этнонимов, но делает этот анализ сомнительным. Исключать полностью этнонимический пласт, относящийся к понятиям отог и хошун, нельзя, т.к. вероятность встретить на территории того или иного отога или хошуна ядро родовых групп, восходящее к периоду до XVII в., достаточно высока. Следует отметить, что понятие род сохранилось в общем для Монголии и Калмыкии древнем термине яс (ясун – кость). Возможно, что современное монгольское понятие ястан (национальность, этническая группа) исходит из этого же термина. И хотя в настоящее время на разных территориях для обозначения понятия род наиболее часто используются другие термины (овог, арван, төрөл), по сути, они отражают одно понятие, что подтверждается запретом на брак между представителями одного рода, который в разных современных этнотерриториальных группах ойрат обозначается разными терминами. Таким образом, как видим из изложенного выше, возможность максимального отслеживания генетических линий по этнонимам наиболее вероятна именно на родовом уровне, особенно для аристократических семей, имеющих довольно длинную зафиксированную родословную. Вероятность эта также высока и для родовых групп, (особенно маркируемых термином ясун). Она гораздо ниже для этнонимов, применимых к административно-территориальной системе (отог, аймаг, хошун, сумун), однако у калмыков почти во всех звеньях эта система совпадает с этнической (отог, аймаг, анги), что повышает эту вероятность. Если посмотреть на эту картину с чисто биологической точки зрения, то даже элементарная единица – род, может быть потомством не одного, а нескольких мужчин. Если судить по монгольским генеалогиям, как правило, это потомство нескольких братьев, часто рожденных от разных матерей, иногда – от одной матери и разных отцов. Кроме того, нельзя исключать того факта, что потомство рабов (bogol) могло с течением времени слиться с потомством господ и фигурировать в дальнейшем под одним с ними этнонимом. Как бы ни было, количество генетических линий, которые мы потенциально можем обнаружить под этнонимами, относящимся к понятию род, относительно невелико. Если мы обратимся к этнонимам, маркирующим административно-территориальные единицы, то для крупных единиц, таких как, например отог или аймаг, мы также можем зафиксировать какое-то количество сходных линий, но вероятность этого понижается с величиной конкретной единицы и бурностью событий ее истории. Известно, что в состав, скажем, отога могли включаться разные компоненты, и интенсив-

ность их включения и перемешивания состояла в прямой зависимости от передела наследства, административных реформ и войн. Нельзя не учитывать вторичного приложения этнических понятий к административным единицам. Так, например термин арван (наследник военной системы) в разные периоды означал десяток воинов в армии, десяток семей (скорее всего, но необязательно родственных), которые должны выставить десяток солдат и просто род (у калмыков), который мог быть различной величины. Кроме этого, нужно помнить, что одни и те же этнонимы имеют свойство переходить не только в разные системы (военную, административно-территориальную и этническую), но и на разные уровни этих систем. Например этноним хэрээд (кэрээд, керәд, кереит – вороны), когда-то означал довольно большое образование, которое некоторые исследователи называют даже государством. Мы не можем утверждать этого наверняка, но вероятность того, что в период своего расцвета это было не гомогенное образование, и в его в состав входили группы, отличающиеся друг от друга лингвистически и генетически, довольно высока. Позже с разгромом этого образования одни части его мигрировали на запад и, возможно, север, другие (которые могли изначально отличаться от первых) были включены в состав различных монгольских подразделений. В период с XIII по XX вв. в результате различных процессов части этого некогда большого союза оказались в виде родов, и иных образований, в составе различных современных этнических групп Евразии. Если мы начнем анализировать генетические линии всех людей, носящих этот этноним, мы можем обнаружить как их сходство, так и их различие. Сходство может обнаружиться в случае, если они представляют собой потомков более или менее гомогенных групп XIII в., составлявших этот союз, а различия – в случае, если это потомки групп, которые изначально сильно различались еще в XIII в. Кроме этого, различия могут обнаружиться и в силу того, что на разных исторических этапах этот этноним мог помечать не этнические, а территориальные подразделения. Омог кэрээд мог стать отогом кэрээд, а в состав отога могли войти иные по происхождению, более мелкие группы. Очерченная картина вполне правомерна и для других этнонимов. Таким образом, если информанты будут знать все уровни своей идентификации, мы сможем отчленить мелкие родовые группы явно иного происхождения, но если же идентификация будет неполной, это будет вряд ли возможно. В качестве примера приведем реальное описание происхождения одного уроженца СУАР КНР: торгууд, кэрээд сумун, хойд овог. Самая мелкая единица здесь хойд, и если мы хотим анализировать мужскую линию, то для анализа следует выбрать именно этот этноним. Что будет, если мы возьмем для анализа территориальную единицу сумун? При наличии достаточного количества образцов из той же единицы мы получим генетическое описание сумуна кэрээд на настоящий момент. Если же мы возьмем для анализа этноним торгууд, то получим картину, описывающую торгуудов СУАР КНР на настоящий момент. Такой подход, только

в несколько более общем варианте (названия национальностей) применяется в популяционной генетике в наши дни. В нашем же случае интерес представляет анализ элементарных частиц этнонимической системы, как связанных с наиболее древними пластами сложения той или иной группы. В зависимости от поставленной задачи, целесообразно использовать оба подхода. Первый – при формировании выборки для сравнения этнотерриториальных групп разного иерархического уровня и разного времени образования по маркерам Y-хромосомы, мт-ДНК и аутосомным маркерам, при этом, конечно, надо точно знать время появления каждой конкрстной группы и хотя бы основные ее составляющие. Второй – для анализа наиболее давних (из известной письменной истории) групп.

При постановке второй задачи, помимо прочего, необходимо также определить параметры для этнонимов, которые наиболее целесообразно использовать для этой цели. Одна из попыток классификации этнонимов на примере современных калмыцких была предпринята Г.О. Авляевым (2002. С. 51-57), который выделяет 18 типов основных этнонимов, замечая, что ими все многообразие калмыцкой этнонимии не исчерпывается. Среди этих 18 типов он называет:

1. Этнонимы-тотемы (бухус, чонос, баргас, керәд и т.д. – в данном случае этнонимы даны не в монгольской, а в калмыцкой письменной норме);

2. Этнонимы древнемонгольского происхождения (баатуд, хөөд, келькит, керәд, тәәчуд, меркит и т.п.);

3. Этнонимы военной системы (баруун һар, зүүн һар, дунду, минһн, түмн, торһд[2], хошуд, кэбтүл и пр.);

4. Этнонимы, отразившие термины родства (абганр, ачнр, ээжинкин, бажанкин и др.);

5. Этнонимы, отразившие инкорпорированные в разные периоды элементы (му хорин, гучад, шарад, дойды, теленгут, тубанкин, хасаг, хапчин, төркмүд);

6. Этнонимы, отразившие топонимику (көк нуурин хөөд, цоохор торһд, тарвахин и др.);

7. Этнонимы, происходящие от личных имен предков (талтахин, какнахин, маштанкин, эрднихин и пр.);

8. Сословные этнонимы (нойдуд, дархад и др.);

9. Этнонимы-прозвища, восходящие к именам предков, ставшие нарицательными еще в XIII в. (келькит – картавые, бүдүрмис – спотыкающиеся, цатхал – сытые, довольные, барулас – обжоры и др.);

10. Принадлежностные этнонимы, обозначающие зависимость группы от владельца, происходят от личного имени или звания или сана (нойнакин, эрднихин, генднәхин, бек манжикин и пр.);

---

[2] По мнению Г.О. Авляева, происхождение термина торгут связано с названием одного из военных подразделений армии Чингис-хана и означает дневную его стражу (Авляев, 2002) – Прим. ред.

11. Патронимические этнонимы, отражающие имя ближайшего предка во 2-9 колене, глав патриархальной семьи (бурнэхин, шовгахин, читрэхин и т.п.);

12. «Цветовые» этнонимы (хо мергд, шар мергд, шар монһл, хар манһд и др.);

13. Этнонимы-числительные воинских единиц (минһн, түмн, дөрвн түмн);

14. Этнонимы-числительные этнических и политических союзов (һурвуд, дөрвөд, нээмн, һучад, тэвэд и др.);

15. Этнонимы, отразившие социальные функции и род занятий (заамуд, чигэчнр, аңгучн, шовучнр, эрктн и т.д.);

16. Буддийские этнонимы (манлан шевнр, эмчин шевнр, багшин шевнр, и т.д.);

17. Этнонимы, отразившие пожалования или дарения группы людей, при этом наименования могут быть самыми разными, но в каждом случае имеется предание о происхождении такой группы (товүхин, тула хартинкин, актургуд, дархад, шангуд и др.);

18. Этнонимы, обозначающие привилегированное положение (торһд, хошуд, хөөд, цорос, заамуд, эрктн и др.).

Как видим, приведенная классификация довольно условна и несовершенна, но в принципе достаточна для того, чтобы дать основные представления о современной калмыцкой этнонимии. К сожалению, мы не имеем настолько подробных сведений об этнонимии современных ойратских групп Монголии и Китая, но можно предположить, что в основных своих звеньях она совпадает с калмыцкой.

Как уже отмечалось, для анализа маркеров Y-хромосомы наибольший интерес представляют наиболее древние этнонимы. Имея некий набор названий ойратских родов из Калмыкии, Монголии и Китая, мы можем найти ряд совпадающих и несовпадающих этнонимов. При этом часть несовпадающих может быть этнонимами позднего происхождения, а часть совпадающих – древнего. В соответствии с этим мы можем разделить предложенные Г.О. Авляевым виды этнонимов по принципу давности. В наиболее интересующие нас виды войдут «тотемные» этнонимы, в них, как наиболее древних, родоначальник являлся необязательно человеком, это мог быть мифический герой, божество или животное. В последнем случае родоначальник являлся тотемом рода. Также к наиболее интересующим нас этнонимам следует отнести древнемонгольские этнонимы, известные по письменным источникам крайней мере с XIII в.; часть этнонимов военной системы XIII в. (торгууд, кэбтүүл и подобные); часть этнонимов, отражающих термины родства (абганар, ачинар, зеед), для которых будет доказано их древнее происхождение; и часть этнонимов, обозначающих инкорпорированные элементы древнего происхождения (например, му хорин, гучад, шарад, теленгут, тубанкин), древность происхождения которых и раннее время вхождения в состав ойратской общности также будут бесспорны. Конечно, существует еще целый ряд условий, требующих

рассмотрения, но оставленных пока без внимания, однако ответ на вопрос, как можно использовать многоступенчатую этнонимическую систему современных ойрат совместно с популяционно-генетическими методами, в общих чертах очерчен.

Подводя итог, можно констатировать следующее:

– используя иерархичную этническую структуру современных ойрат (и монголов в целом), мы можем получить более подробную картину, нежели та, которая получается при подходе, используемом в популяционной генетике на сегодняшний день;

– сравнивая группы людей – носителей этнонимов разного иерархического уровня, мы получаем возможность сравнения групп разного времени сложения, при этом надо, конечно, располагать сведениями о времени возникновения той или иной группы, маркируемой тем или иным этнонимом;

– сопоставляя группы людей – носителей родовых этнонимов, мы получаем возможность сравнения наиболее древних групп, настолько древних, насколько это позволяют нам письменные источники;

– этническая (в том числе и родовая) структура современной ойратской этнической общности довольно сложна и нуждается в детальном изучении, но все же ее можно использовать, учитывая ряд факторов (удобнее всего использовать для анализа этнонимы, маркирующие аристократические рода; для некоторых групп этнические и административно-территориальные понятия совпадают; одноименные этнонимы могут находиться на разных уровнях этнонимической иерархии; формировать выборку необходимо исходя из конкретных целей, при этом для описания путей этногенеза с помощью маркеров Y-хромосомы следует руководствоваться принципом давности и использовать наиболее древние этнонимы; обязательным условием является максимально полное знание людьми всех уровней этнической иерархии);

– родовую структуру ойратской этнической общности можно использовать для раскрытия путей этногенеза, как собственно ойратских групп, так и монгольских вообще, кроме этого используя одноименные этнонимы можно осветить некоторые моменты этногенеза и других групп – наследников кочевой культуры.

Литература

Galushkin S.K., Spitsyn V.A., Crawford M.H. Genetic structure of Mongolic-speaking Kalmyks // Human Biology, 2001. Dec. N 73(6). P. 823-34.

Ratnabhadra. Rabjamba Cay-a bandida-yin tuguji saran-u gerel kemekü ene metu bolai. Ulanbator, 1959.

T. Zerjal, Yali Xue, G. Bertorelle, R.S. Wells, Weidong Bao, Suling Zhu, Raheel Qamar, Qasim Ayub, A. Mohyuddin, Songbin Fu, Pu Li, N. Yuldasheva,

R. Ruzibakiev, Jiujin Xu, Qunfang Shu, Ruofu Du, Huanming Yang, M. E. Hurles, E. Robinson, T. Gerelsaikhan, B. Dashnyam, S. Qasim Mehdi, and C. Tyler-Smith. The Genetic Legacy of the Mongols // The American Journal of Human Genetics. 2003. N72. P. 717-721.

Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002.

Алексеева П.Э., Борманжинов А.Э. Об этническом составе донских калмыков. Элиста, 1999.

Балыков С.Б. У незримой стены // Сильнее власти. Мюнхен, 1976.

Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. М.-Л., 1934.

Русско-калмыцкий словарь. М., 1964.

Русско-монгольский словарь. Улан-Батор, 1982.

Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635-1758). М., 1964.

Шара-туджи. Монгольская летопись XVII века. М., 1957.

***

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Сборник научных трудов

Компьютерная верстка Т.Е. Хахулин

Подписано в печать 16.11.07. Формат 60х84/16.
Бумага тип № 1. Усл. печ. 10,34.
Тираж 300 экз. Заказ 708.

Издательство Калмыцкого университета
358000 Элиста, ул. Пушкина, 11.